SCHOLA RELIGIONIS PACIFICÆ
CONDITA AD 1916
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

VETUS TESTAMENTUM

X

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

VETUS TESTAMENTUM

QUARTERLY PUBLISHED BY THE

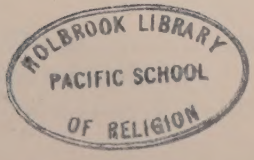
INTERNATIONAL ORGANIZATION OF OLD TESTAMENT SCHOLARS

VOLUME X

EDITORIAL BOARD

G. W. ANDERSON
P. A. H. DE BOER
G. CASTELLINO
HENRI CAZELLES
E. HAMMERSHAIMB
H. G. MAY
W. ZIMMERLI

LEIDEN
E. J. BRILL
1960



V. 10
1960
67496

Copyright 1960 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands.
All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

CONTENTS

Articles:

Dus, J., Gibeon — eine Kultstätte des Šmš und die Stadt des benjaminitischen Schicksals 353
Franken, H. J., The excavations at Deir ʿAllā in Jordan. With 16 Plates 386
Gertner, M., The Masorah and the Levites. Appendix on Hosea XII 241
Haran, M., The uses of incense in the ancient Israelite ritual.. 113
Hvidberg, F., The Canaanite Background of Gen. I-III ... 285
Kahle, P., Die Aussprache des Hebräischen in Palästina vor der Zeit der tiberischen Masoreten 375
Kaiser, O., Stammesgeschichtliche Hintergründe der Josephsgeschichte..... 1
Lehming, S., Versuch zu Ex. XXXII 16
Martin, R. A., Some syntactical criteria of translation Greek 295
Meysing, J., A text-reconstruction of Ps. CXVII (CXVIII) 27. 130
Morgenstern, J., The King-God among the Western Semites and the meaning of Epiphanes..... 138
Reventlow, H. Graf, "Sein Blut komme über sein Haupt".. 311
Roth, C., The subject matter of Qumran exegesis 51
Roth, W. M. W., NBL..... 394
Rubinstein, A., The terms משתבשין and דחזי in the Babylonian Massorah 198
Scott, R. B. Y., Wisdom in Creation: the *ʾāmôn* of Proverbs VIII 30..... 213
Thomas, D. Winton, *Kelebh* "dog": its origin and some usages of it in the Old Testament 410
Treves, M., The date of Psalm XXIV 428
Wagner, N. E., רִנָּה in the Psalter 435

Short Notes:

Armstrong, J. F., A critical note on Genesis VI 16aα..... 328
Auerbach, E., Die Umschaltung vom judäischen auf den babylonischen Kalender 69

Baars, W., A Palestinian Syriac text of the book of Lamentations 224
Borger, R., Zwei ugaritologische Kleinigkeiten 71
Castellino, G. R., Genesis IV 7 442
Falk, Z. W., Two symbols of justice 72
Fensham, F. C., Exodus XXI 18-19 in the light of Hittite Law § 10 333
Frankfort, T., Le כִּי de Joël I 12 445
Gunneweg, A. H. J., Sinaibund und Davidsbund 335
Komlós, O., אף־ברי יטריח עב 75
Medico, H. E. del, L'indentification des Kittim avec les Romains 448
Michaud, H., Une nouvelle lettre en paleohébraïque..... 453
Petuchowski, J. J., Nochmals "Zur Anfertigung des 'goldenen Kalbes' " 74
Rowley, H. H., The Qumran sectaries: a rejoinder..... 227
Silberman, L. H., A note on the copper scroll 77
Soggin, J. A., Der prophetische Gedanke über den heiligen Krieg, als Gericht gegen Israel 79
Soggin, J. A., Kultätiologische Sagen und Katechese im Hexateuch 341
Speier, S., פקח Exod. IV 11 347
Thomas, D. Winton, The LXX's rendering of שנות לב טוב in Eccl. XXXIII 13 456
Wernberg- Møller, P., The Exodus Fragment from Massada 229
Yaron, R., A document of redemption from Ugarit 83
Young, D. W., Notes on the root נתן in biblical Hebrew..... 457

Reviews:

Barucq, A.,
H. Gese, Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit.... 95
Born, A van den,
J. B. Bauer (Ed.), Bibeltheologisches Wörterbuch..... 97
Brune, F.,
M. A. Pelletier, Flavius Josèphe: Autobiographie 348
Cazelles, H.,
O. Kaiser, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel 231
R. Martin-Achard, Israël et les nations 91

HOFTIJZER, J.,
H. Michaud, Sur la Pierre et l'Argile 99
HONEYMAN, A. M.,
L. Köhler-W. Baumgartner, Supplementum ad Lexicon in Veteris Testamenti Libros 101
KOSMALA, H.,
A. Dupont-Sommer, Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte 349
LAPERROUSAZ, E. M.,
La Bible de la Pléiade 460
MICHAUD, H.,
J. B. Pritchard, Hebrew Inscriptions and Stamps from Gibeon 102
SZNYCER, M.,
J. Licht, The Thanksgiving Scroll 106
WALLENSTEIN, M.,
A. Murtonen, Materials for a Non-Masoretic Hebrew Grammar. I. 234

Old Testament Peshitta 110

Editor's Note 110

Booklists 111, 240, 352, 463

Indexes:
General 464
Authors cited 465
Biblical Quotations 471

STAMMESGESCHICHTLICHE HINTERGRÜNDE DER JOSEPHSGESCHICHTE

ERWÄGUNGEN ZUR VOR-UND FRÜHGESCHICHTE ISRAELS

VON

OTTO KAISER

Tübingen

Herrn Professor D. Artur Weiser zum 65. Geburtstag.

Die Untersuchung Sigmond Mowinckels über die Rahel- und Leastämme [1]) und die *Biblischen Studien* Eugen Täubler's [2]) haben der alttestamentlichen Wissenschaft erneut zum Bewusstsein gebracht, welch ein dichtes Dunkel noch immer die Vor- und Frühgeschichte Israels bedeckt und wie weit wir von dem Zeitpunkt entfernt sind, an dem sich eine allgemein anerkannte Vorstellung über den historischen Quellenwert der Erzählungen des Hexateuchs wie entsprechend über die geschichtlichen, ihnen zugrunde liegenden Vorgänge herausgebildet hat. Dies tritt besonders deutlich zutage, wenn man die genannten Arbeiten mit Rowley's Vorlesungen *From Joseph to Joshua* [3]) und Noth's *Geschichte Israels* [4]) vergleicht.

Als ein feststehendes Ergebnis darf man die Ansicht bezeichnen, dass die Landnahme der spätestens in davidischer Zeit zu einem Zwölfstämmeverband zusammengeschlossenen Einheiten in wenigstens zwei deutlich von einander zu unterscheidenden Etappen erfolgt ist. Albrecht Alt's Aufsätze über die *Landnahme der Israeliten in Palästina* [5]), über *Josua* [6]) und seine *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina* [7] dürfen hier neben Noth's *System der zwölf Stämme Israels* [8]) als grundlegende Stadien der Forschung hervorge-

[1]) *Von Ugarit nach Qumran, Eissfeldt-Festschrift*, BZAW 77, 1958, S. 129-150.
[2]) *Biblische Studien. Die Epoche der Richter*, Tübingen 1958.
[3]) *Schweich Lectures of the British Academy* 1948, London 1952.
[4]) Göttingen 1956³.
[5]) *Reformationsprogramm der Universität Leipzig* 1925 = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* I, München 1953, S. 89-125.
[6]) *BZAW* 66, 1936, S. 13-29 = *Kl. Schriften* I, S. 176-192.
[7]) *PJB* 35, 1939, S. 8-63 = *Kl. Schriften* I, S. 126-175.
[8]) *BWANT* 52, 1930.

hoben werden. Über die zeitliche Ansetzung wie über die Beteiligung und das Schicksal der Stämme bei diesen beiden Bewegungen besteht dagegen keine Einmütigkeit. Ein Überblick zeigt, dass dabei vor allem eine auffallende Meinungsverschiedenheit über das Geschick des „Hauses Joseph" und damit eng verbunden über den historischen Quelelewert der biblischen Josephsgeschichte besteht.

Ist ihre novellistische Eigenart grundsätzlich anerkannt [1]), so gehen doch die Ansichten, wie weit und ob überhaupt geschichtliche Motive an ihrem Ausgangspunkt stehen, überraschend auseinander. Bernhard LUTHER konnte geradezu eine Taktfrage darin sehen, in welchem Masse sich der Exeget des Versuches enthält, in ihr stammesgeschichtliche Erinnerungen zu finden [2]). Seine von der Annahme der südpalästinischen Entstehung der Geschichte getragene Ansicht gipfelt in der Feststellung, dass der Jahwist die Frage zu beantworten hatte, wie die Israeliten nach Ägypten kamen. „Diese Frage hatten die Mosesagen natürlich gar nicht gestellt, ebensowenig wie die Vätersagen fragten, wie denn die Ahnen nach Naharaim gekommen seien. Um diese Frage zu beantworten, erfand der Jahwist die Josephsgeschichte" [3]). Diese von HÖLSCHER aufgenommene und von NOTH ausführlich begründete Entscheidung wird grundsätzlich nicht aznutasten sein. Schon eine oberflächliche Überprüfung der Erzählung bestätigt NOTH's Urteil, dass sie „unbeschadet allerlei erzählerischer Entwicklungsmöglichkeiten im einzelnen von vornherein auf das überlieferte grosse Ganze angelegt gewesen" ist [5]).

Betrachten die Genannten damit auch die Frage nach dem geschichtlichen Hintergrund als erledigt, so steht ihnen eine ganze Reihe von Gelehrten gegenüber, die der Geschichte nun doch einen historischen Kern zuschreiben. So urteilt etwa ALBRIGHT, dass die Gestalten Abrahams, Isaaks, Jakobs und Josephs uns als wirkliche Persönlichkeiten entgegenträten, „deren jede Züge und Eigenschaften aufweist, die zu ihrem eigenen Charakter, aber nicht zu dem der andern passen," wonach wir also in Joseph eine historische Gestalt zu sehen hätten [6]).

[1]) Vgl. O. EISSFELDT, *FRLANT* 36 I, S. 74f.; G. v. RAD, *ATD* 2-4, Göttingen 1953, S. 379ff.; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, S. 226ff.; J. MUILENBURG, *JBL* 75, 1956, S. 197.

[2]) In Eduard MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle 1906, S. 146.

[3]) *Ebenda*, S. 142.

[4]) G. HÖLSCHER, *Geschichtsschreibung in Israel*, SVL 50, 1952, S. 53; NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, S. 226ff.; vgl. auch MOWINCKEL, *a.a.O.*, S. 131.

[5]) *A.a.O.*, S. 227.

[6]) *Von der Steinzeit zum Christentum*, Bern o.J. (1949), S. 242.

In die gleiche Richtung wies auch das Urteil von Th. H. Robinson: „There is . . . no reason to suspect the substantical historicity of the narrative" [1]). Am weitesten dürften innerhalb der protestantischen Forschung [2]) gegenwärtig Rowley und G. E. Wright gehen. Der erstgenannte möchte in Joseph einen Minister des ketzerischen Echnaton sehen, der mit der Tochter des Priesters von Heliopolis verheiratet und in dieser Stadt als Vezir tätig war [3]). Wright scheint unter Hinweis auf das ägyptische Kolorit fast die ganze biblische Erzählung für geschichtlich zu halten, um sie in die Hyksos-Periode zu verweisen [4]).

Das Hauptinteresse bei diesen Untersuchungen liegt für die Rekonstruktion der Vor- und Frühgeschichte Israels in der Beantwortung der Frage, ob und wie weit die späteren Josephstämme selbst in Ägypten waren und entsprechend zu den Trägern des für den Glauben Israels grundlegenden Errettungserlebnisses am Meere wurden. Während schon Eduard Meyer entschied, dass Joseph an sich überhaupt nichts mit Ägypten zu tun hatte [5]), sind die Josephiten von Wellhausen bis zu Rowley und Jepsen immer wieder mit dem Kern der unter der Führung des Mose aus Ägypten entkommenen Israeliten gleichgesetzt worden [6]). Während Noth als einzigen geschichtlichen Kern die Entstehung der Josephsgeschichte im Kreise des *Hauses Joseph* annimmt [7]), geht Mowinckel noch einen Schritt weiter und sucht ihren Kristallisationskern in dem in der Nähe von Sichem bezeugten Josephgrab, vgl. Jos xxiv 32 [8]). Immerhin ist es beachtenswert, dass auch er in den Josephiten den „Kern der einwandernden eigentlichen Israeliten" sieht, die aus der Gegend von Kadesch nach Ägypten und dann von dort wieder über Kadesch

[1]) *History of Israel* I, Oxford (1932) 1955, S. 62.

[2]) Zu der konservativen katholischen vgl. etwa P. Heinisch, *Geschichte des Alten Testaments*, HS Ergänzungsband II, Bonn 1950, S. 52ff.

[3]) *A.a.O.*, S. 118 ff.

[4]) *Biblische Archäologie*, Göttingen o.J. (1958), S. 46ff.

[5]) *A.a.O.*, S. 288; vgl. auch Gunkel, *Genesis*, *HK* I, 1910[3], S. 398; Hölscher, *a.a.O.*, S. 80 n. 1.

[6]) vgl. z. B. J. Wellhausen, *Israelitischen ud jüdische Geschichte*, Berlin 1958[9], S. 14; H. Gressmann, *FRLANT* 36 I, 1923, S. 15f.; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* I, Gotha 1923[5-6], S. 303. 305; C. F. Burney, *Israel's Settlement in Canaan*, London 1921, S. 36; Th. H. Robinson, *a.a.O.*, S. 63; E. Sellin, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes* I, Leipzig 1935, S. 53f.; Rowley, *a.a.O.*, S. 122f.; *ZAW* 69, 1957, S. 15; A. Jepsen, *WZ Leipzig* 3, 1953/54, S. 145.

[7]) *A.a.O.*, S. 228; vgl. auch Gressmann, *a.a.O.*, S. 17.

[8]) *A.a.O.*, S. 143 f.

in ihre endgültigen Wohnsitze zogen [1]). Eine überraschende Wendung gibt TÄUBLER der Frage, indem er die Josephsgeschichte mit dem Schicksal des Stammes Machir verbindet, den er als eine ursprünglich eigenständige Grösse ansieht [2]).

Die Bedeutung des hier aufgeworfenen Problems rechtfertig angesichts der angedeuteten nuancenreichen Mannigfaltigkeit der vorliegenden Antworten eine erneute Untersuchung zur Genüge. Dabei darf man vielleicht von vornherein die Frage stellen, ob mit der Zweckbestimmung der Erzählung als literarischer Brücke zwischen den Väter- und den Mosesagen bereits ein Urteil darüber gesprochen ist, ob die Geschichte stammesgeschichtliche Erinnerungen bewahrt hat oder nicht. Es könnte sein, dass die novellistischen Züge nichts anderes als eine üppige und in der Gesamtkomposition meisterhafte Ausschmückung gewisser stammesgeschichtlicher Gegebenheiten darstellen. In diesem Sinne hat sich EISSFELDT geäussert, der das Primäre in den volksgeschichtlichen Zügen und das Sekundäre in ihrer novellistischen Ausgestaltung und Erweiterung sieht [3]). Gerade wenn man sieht, wie die Josephsgeschichte mit Konsequenz zu der Vorbereitung des Exodus führt, ist es verwunderlich, wenn sie das Schicksal des Eponymus des *Hauses Joseph* ohne jeden geschichtlichen Hintergrund in dieser Weise in den Mittelpunkt stellen sollte.

Die ersten sicheren geschichtlichen Rückschlüsse lassen sich auf Grund der bereits Gen xxxvii zutage tretenden Verschiedenheit des verantwortlichen Wortführers der Brüder bei J und E über Ort und Zeit der Niederschrift ziehen [4]). Bei J erscheint Juda, [5]) bei E Ruben als Sprecher [6]). Die Bevorzugung Judas spiegelt zweifellos die Vorzugsstellung des gleichnamigen Stammes in der davidisch-salomonischen Ära wieder [7]), wie sie zugleich der judäischen Heimat des Jahwisten entspricht. Da J durchaus seine Bekanntschaft mit dem Zwölferschema verrät, spricht die Hervorhebung Judas entweder für eine bewusste, in der faktischen Gewalt begründete Massnahme oder

[1]) *Ebenda*, S. 142 f.
[2]) *A.a.O.*, S. 177. 192. 203.
[3]) *A.a.O.*, S. 74.
[4]) Entgegen RUDOLPHS Versuch, *BZAW* 63, 1933, S. 145 ff., die wesentliche Einheitlichkeit der Josephsgeschichte nachzuweisen, halte ich die von GUNKEL gegebene Analyse mit geringen Abweichungen für richtig. J und E heben sich m. E. in Gen xxxvii-l deutlich durch unterschiedliche Erzählungsweise, Kompositionsgeschick und theologische Tiefe voneinander ab.
[5]) Vgl. Gen xxxvii (21). 26; xliii 3. 8; xliv 14. 16. 18; xlvi 28.
[6]) Vgl. Gen. xxxvii 22. 29; xlii 22. 37.
[7]) Vgl. auch JEPSEN, *a.a.O.*, S. 142.

für eine vorhergehende mündliche Überlieferungsstufe der Geschichte im Süden. Mit Recht hat GRESSMANN hervorgehoben, es liege nahe, in dem Sprecher den Erstgeborenen zu sehen [1]). Der später und wohl im Nordreich arbeitende Elohist hielt sich dagegen an das inzwischen zu Bedeutung gelangte Zwölfstämmeschema und ersetzte Juda, sei es aus antiquarischem, sei es aus polemischem Interesse, durch Ruben.

Der ursprüngliche Haftpunkt der Josephsgeschichte geht aus den Ortsangaben in Gen xxxvii hervor. Sichem und Dothan weisen auf die Entstehung im Kreise der Josephiten [2]). Dabei erhebt sich sogleich die Frage, ob hinter der Wanderung der Jakobsöhne von Sichem nach Dothan in V. 17 geschichtliche Reminiszenzen verborgen sind. Da Jakob seinem Liebling zunächst die Weisung erteilt, nach Sichem zu ziehen, ist es deutlich, dass er selbst innerhalb der vorliegenden Erzählung nicht als dort ansässig gedacht wird. J nennt denn auch Hebron als seinen Wohnsitz. Trotz der verstümmelten Erzählung Gen xxxv 21f. ist soviel deutlich, dass Jakob bei J schon dort auf dem Wege nach Süden ist. Es ist daher nicht gerade wahrscheinlich, dass die Ortsangabe Gen xxxvii 14 mit Rücksicht auf xxxv 27 mechanisch von einem nachpriesterschriftlichen Redaktor eingesetzt worden ist [3]). STEUERNAGEL vermutete hinter der Wanderung der Brüder von Sichem nach Dothan eine Erinnerung an den Zug Issachars, Sebulons und Assers aus dem sichemitisch-mittelpalästinischen Raum nach Norden [4]), eine Lösung, die angesichts des Fehlens weiterer Nachrichten über eine derartige Episode im Leben der genannten Stämme jedes tragfähigen Fundamentes entbehrt. ROWLEY geht vorsichtiger zu Werke, wenn er in der Sendung Josephs von Hebron nach Sichem ein Zeugnis für die Verbindung zwischen einer bei Hebron und einer bei Sichem ansässigen hebräischen Gruppe während der Amarnazeit sieht. Zur Unterstützung seiner Interpretation weist er auf die in den Amarnabriefen belegte Habirutätigkeit südlich von Jerusalem wie im Gebiet von Sichem hin [5]). Aber selbst wenn man geneigt ist, die erste Einwanderungswelle der späteren

[1]) Gegen GRESSMANN gehört Ruben als Sprecher nicht zur älteren, sondern zur jüngeren Schicht. Zur Zeit der Niederschrift der Erzählung durch J oder ihrer mündlichen Vorstufe im Süden spielte Ruben keine Rolle mehr. Daher wurde der faktisch führende Stamm als Wortführer eingesetzt.

[2]) Vgl. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, S. 228.

[3]) Vgl. PROCKSCH, *KAT* I, z. St; v. RAD, *a.a.O.*, z. St.; anders LUTHER, *a.a.O.*, S. 161 n. 3; GUNKEL, *a.a.O.*, z. St.; NOTH, *a.a.O.*, S. 230 n. 569.

[4]) *Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan*, Berlin 1901, S. 66.

[5]) *Joseph*, S. 115.

Israeliten mit den Habiru in Verbindung zu bringen, wird seine Auskunft als vorschnelle Historisierung zu bewerten sein. Die Wanderung Jakobs aus dem sichemitischen Raum nach Hebron entspringt der gleichen Tendenz des Erzählers wie die parallelen Züge innerhalb der Abrahamsüberlieferung: Es geht ihm im Interesse der Bekämpfung zentrifugaler Kräfte um eine enge Verbindung der ursprünglich von einander unabhängigen Vätertraditionen. Die Urzeit soll die in seiner Gegenwart erstrebte Einheit vor-spiegeln und also kräftigen. Deshalb berührt Abraham auf seiner Wanderung Sichem und Bethel, Gen xii 6. 8, deshalb zieht der Enkel in die schliessliche Heimat des Ahnen [1]). Die Ortsangabe in V. 14 hat also rein literarische, in den Absichten des Jahwisten verankerte Gründe, die keine weiteren Rückschlüsse zulassen als diesen, dass die Erzählung ursprünglich im Gebiet von Sichem haftete und also wohl auch dort entstand. Der ursprünglich sichemitische Wohnsitz Jakobs und seiner Söhne wird wohl auch noch Gen xxxvii 17 vorausgesetzt. Der Zug der Brüder von Sichem nach Dothan kann verschieden interpretiert werden. Einmal sollte er sicher erklären, wie es möglich war, dass Joseph unbemerkt vom Vater in die Hände der Brüder fallen konnte [2]). Zum andern benutzt er dabei das Wissen um den Verlauf der von Gilead nach Ägypten führenden und entsprechend von den Ismaeliten zu benutzenden Karawanenstrasse [3]). Schon an diesem Punkt der Untersuchung soll mit TÄUBLER darauf verwiesen werden, dass der Stamm Machir nach dem Deboralied im nordwestlichen Teil des samarischen Gebirges wohnte und also auch die Ebene von Dothan zu seinem Besitz gehörte [4]).

Es gilt jetzt zunächst, ein wenigstens hypothetisches Bild von dem Schicksal des *Hauses Joseph* zu gewinnen. Als erster Beitrag erweist sich die abweichende Lokalisierung Jakobs bei E. Aus Gen xlvi 1-5a geht hervor, dass E den Erzvater in Beer Seba angesiedelt hat [5]). In Gen xxxv 16ff. finden wir Jakob bei ihm auf dem Marsch nach Süden. — Berücksichtigen wir die nordisraelitische Herkunft von E so tritt uns in dieser Ortsangabe zunächst die auch Amos v 5 und viii 14 belegte besondere Verbindung der Nordstämme zu dem Heiligtum

[1]) Vgl. K. GALLING, *Die Erwählungstraditionen Israels*, BZAW 48, 1929, S. 41 u. 44.

[2]) Vgl. GUNKEL z.St.

[3]) Vgl. E. MEYER, *a.a.O.*, S. 288 n. 1.

[4]) Vgl. TÄUBLER, *a.a.O.*, S. 176 f. 192.

[5]) Vgl. E. MEYER, *a.a.O.*, S. 288 n. 2.; PROCKSCH, zu Gen xxxvii E; GUNKEL, *a.a.O.*, S. 461; HÖLSCHER, *a.a.O.*, S. 155; JEPSEN, *a.a.O.*, S. 145.

von Beer Seba entgegen [1]). Behalten wir weiter im Auge, dass die Josephiten die führende Gruppe des Nordreiches darstellten und eine besondere Wertschätzung des Heiligtums von Beer Seba im Süden in späterer Zeit nicht mehr erkennbar wird, liegt der Schluss nahe, dass die Verbindung der Josephiten mit diesem Heiligtum stammesgeschichtliche Gründe hat. Man mag mit JEPSEN daran denken, in den Josephiten Blutsverwandte der Isaaksippe zu sehen [2]), oder vorsichtiger damit rechnen, dass die Josephiten auf ihrer Wanderung vor der Landnahme in eine nachhaltige Berührung mit dieser Sippe und ihrem Heiligtum getreten sind. Auf alle Fälle dürften wir damit einen Hinweis auf eine Station der Josephiten vor der Landnahme erhalten haben.

Darf man JEPSEN auch weiter folgen und in Joseph die entscheidende Führergestalt dieser Gruppe sehen, die sie nach Ägypten führte und ihre Ansiedlung in Gosen bewirkte? [3]) Damit hätte sich das Grundskelett der ganzen Josephsgeschichte als historisch erwiesen.

Man wird zunächst fragen müssen, welche Bewandtnis es überhaupt mit dem *Hause Joseph* auf sich hat. Handelt es sich hier um einen Stamm oder einen Sippenverband, der erst sekundär in Ephraim und Manasse bzw. Machir auseinandergebrochen ist, oder ist das Umgekehrte der Fall? Dabei können wir die von EDUARD MEYER vertretene Anschauung, dass sich auch der *Stamm* Joseph erst später aus dem Verbande des *Hauses* Joseph gelöst hat [4]), von vornherein zurückweisen. Die Untersuchung der Landnahmegeschichten Jos i-xi durch Albrecht ALT hat hinreichend belegt, dass die Gestalt Josuas, des Ephraimiten, erst nachträglich mit den benjaminitischen Landnahmeerzählungen verbunden ist und dass der Stamm Benjamin entsprechend seine eigene, von den Josephiten unabhängige Landnahme vorgenommen hat [5]).

[1]) Zum theologischen Hintergrund von Amos v 5 und viii 14 vgl. A. S. KAPELRUD, *Central Ideas in Amos*, SNVAO 1956, 4, S. 37 ff. 49.

[2]) *A.a.O.*, S. 145.

[3]) *Ebenda.*

[4]) *A.a.O.*, S. 291.

[5]) *BZAW* 66, 1936, S. 13-29 = *Kl. Schriften* I, S. 176-192. — Die Frage, ob der biblische Stamm Benjamin mit der gleichnamigen Gruppe der Maritexte identisch ist, können wir hier auf sich beruhen lassen; vgl. dazu MUILENBURG, *a.a.O.*, S. 194ff.; ROWLEY, *a.a.O.*, S. 115f.; MOWINCKEL, *a.a.O.*, S. 145 und NOTH, *Geschichte*, S. 62 n. 1. — Aus Jos vi und viii dürften sich nach dem archäologischen Befund kaum Anhaltspunkte für den Zeitpunkt der benjaminitischen Landnahme ergeben; vgl. dazu NOTH, *Das Buch Josua*, HAT 7, 1953², S. 21; G. E. WRIGHT, *a.a.O.*, S. 72f. und TAUBLER, *a.a.O.*, S. 201 n. 1. — MUILENBURGS Annahme einer vorjosephitischen Verbindung Benjamins mit Jakob, auf die

So verbleibt die Frage nach der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Ephraim und Machir, nach dem Verhältnis von Machir und Manasse wie nach dem Alter der Bezeichnung dieses Verbandes als *Haus Joseph*. Mit Sicherheit lässt sich zunächst nur sagen, dass sich Ephraim und Manasse erst im Kulturland als Stämme konsolidiert haben. Bei Ephraim liegt das angesichts der Bezeichnung mit einem mittelpalästinischen Landschaftsnamen auf der Hand [1]). Für die relativ späte Entstehung Manasses besitzen wir im Deboralied Jud v wenigstens ein negatives Zeugnis: Aus seiner Nichterwähnung darf man auf seine Nichtexistenz als selbständige Gruppe in dieser Zeit zurückschliessen.

An seiner Stelle begegnet dort bekanntlich *Machir*. Nun ist es ausserordentlich problematisch, ob die landläufige Ansicht, Machir sei eine Abspaltung des *Hauses Joseph* [2]) richtig ist. TÄUBLER hat versucht, aus dem Namen des Stammes einen Rückschluss auf sein Alter zu ziehen. Machir bezeichnet den, „der sich für bestimmte Dienste gegen Entgelt verkauft hat" [3]). Ist es zunächst weiterhin möglich, den Namen als eine Personenbezeichnung anzusehen und einen Sippenältesten oder dergleichen in ihm zu vermuten, der ob seiner Verwaisung oder aus anderen Gründen als Kind verkauft war [4]), so gewinnt doch TÄUBLER's Lösung an Wahrscheinlichkeit, wenn man sich des parallelen Vorganges im Falle des Stammes Issachar erinnert, der wohl während der Amarnazeit gegen die Übernahme von Frondiensten in der Jesreelebene siedeln durfte [5]). Man wird demnach damit rechnen können, dass auch Machir in dieser oder jener Form etwa

seine Favoritenstellung Gen xlii 4. 36; xliv 20 ff. zurückzuführen sei, *a.a.O.*, S. 198, steht NOTHS Meinung gegenüber, die ganze Sonderbehandlung Benjamins sei eine den Bedürfnissen der Josephgeschichte entsprechende literarische Bildung, *Überlieferungsgeschichte*, S. 288 n. 567. Will man einen geschichtlichen Grund für die in der Erzählung zutage liegende besonders enge Verbindung zwischen Joseph und Benjamin suchen, so reicht es aus, auf ihre benachbarte Lage und sich daraus in Kriegs- und Friedenszeiten ergebende gemeinsame Interessen hinzuweisen. Über die Gleichzeitigkeit ihrer Landnahme wird man jedenfalls daraus keine Folgerungen ziehen können; vgl. NOTH, *System*, S. 37 n. 2; MOWINCKEL, *a.a.O.*, S. 145 n. 30.

[1]) Vgl. MEYER, *a.a.O.*, S. 291; NOTH, *Geschichte*, S. 60 f.; TÄUBLER, *a.a.O.*, S. 177 ff.

[2]) Vgl. MEYER, *a.a.O.*, S. 291; E. AUERBACH, *Wüste und gelobtes Land*, Berlin 1936, S. 106; NOTH, *Geschichte*, S. 61.

[3]) TÄUBLER, *a.a.O.*, S. 190.

[4]) Vgl. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, BWANT 46, S. 231 f.

[5]) Vgl. ALT, *PJB* 20, 1924, S. 39 ff.

während der gleichen Zeit in ägyptische oder kanaanäische Dienste getreten ist [1]). Damit findet der auffallende Befund, dass Ephraim und Machir im Deboralied als selbständige Einheiten erscheinen, seine beste Erklärung.

In *Manasses* Zusammenordnung mit Ephraim wird sich dagegen die echte geschichtliche Erinnerung daran erhalten haben, dass Manasse erst aus ursprünglich zu Ephraim gehörenden Sippen entstanden ist, die weiter nach Norden vorstiessen. Jetzt bleibt allerdings die Frage zu klären, wie es dazu kommt, dass Machir später als der älteste Sohn Manasses erscheint, vgl. etwa Gen l 23; Nu xxvi 29; Jos xvii 1. — Täubler vermutet, dass dieser Zusammenschluss mit dem Erscheinen der Philister auf der politischen Bühne zusammenhängt. [2]) Ein Teil der ephraimitischen Sippen hätte sich gleichsam infolge des Druckes der Philister auf den Weg nach Norden begeben, der sich in dem dünner besiedelten Gebiet nicht so stark bemerkbar machen konnte. Machir wäre dann, sei es schon vorher entscheidend geschwächt, sei es jetzt in kriegerische Verwicklungen hineingezogen, in dem jugendfrischen Manasse aufgegangen. — Gen l 23 E scheint m.E. noch um diesen Vorgang zu wissen, wenn Joseph dort die "Söhne Machirs" adoptiert. Solange man die Eigenständigkeit Machirs verkannte, sah man in diesem Erzählungszug lediglich das Bestreben der Sage, Joseph Ersatz für die Adoption Ephraims und Manasses durch Jakob zu verschaffen [3]). Aber wenn dem so wäre, bliebe es doch erstaunlich, dass der Erzähler nicht weitere Enkel ausfindig machte, zumal es an Sippennamen in der Überlieferung nicht fehlte. Diese betonte Heraushebung Machirs, diese ausdrückliche Adoption weiss noch um die sekundäre Zugehörigkeit zu dem Verbande der Josephiten.

Von den später zum Hause Joseph zusammengeschlossenen Gruppen bleibt uns also für die Zeit des Deboraliedes allein *Ephraim* als ursprüngliche Grösse übrig. Damit stürzt aber die These zusammen, dass sich Ephraim und Manasse schon vor der Landnahme zum Hause Joseph zusammengeschlossen hätten [4]). Wäre der Name „Haus Joseph" eine ursprüngliche Bezeichnung der Sippenverbände, aus denen sich später Manasse herauslöste, so wäre es nicht einzusehen,

---

[1]) Täubler, *a.a.O.*, S. 191.
[2]) *Ebenda* S. 188.
[3]) Vgl. etwa Meyer, *a.a.O.*, S. 516 und Gunkel z.St.
[4]) Gegen Noth, *Geschichte*, S. 87.

warum sich diese Gruppe nach der Landnahme nach ihrem neuen Wohnsitz benennt.

Geht man zu weit, wenn man daraus die Konsequenz zieht, dass Ephraim und Joseph ursprünglich überhaupt nichts miteinander zu tun hatten? Die Möglichkeit, dass Machir in der Gegend von Dothan sass, muss immerhin zugegeben werden. Damit bleibt aber auch die weitere diskutabel, dass die Josephgestalt von dort über Manasse zu einer „gesamtjosephitischen" Bedeutung gekommen ist. Etwas Sicheres lässt sich freilich in diesem Punkte nicht mehr ausmachen [1]).

Nachdem sich Gen l 23 für unsere Fragestellung als ergiebig erwiesen hat, ist es angebracht, auch Gen xlviii in die Untersuchung einzubeziehen, zumal es deutlich ist, dass hier in einer in der ganzen Josephsgeschichte singulären Weise stammesgeschichtliche Vorgegebenheiten zum Vorschein treten [2]). Wir fragen hier, ob die Geschichte von der Segnung der Josephsöhne *nur* auf eine gleichsam „innerjosephitische" Kontroverse zurückgeht oder ob sie nicht darüber hinaus eine Erinnerung daran bewahrt hat, dass Jakob und Joseph eigentlich nichts miteinander zu tun hatten. In der Segnung der Söhne liegt, was P in V. 5 ausdrücklich betont, ihre Adoption [3]).

Man kommt in diesem Zusammenhang nicht darum herum, zunächst nach dem ursprünglichen Haftpunkt der Jakobgestalt zu fragen. Schon Eduard Meyer wollte aus der Tatsache der Verknüpfung der westjordanischen Jakobtraditionen mit den Heiligtümern von Sichem und Bethel den Schluss ziehen, dass es sich hier ähnlich wie

---

[1]) Täublers Annahme, *a.a.O.*, S. 173 f., es handle sich bei Joseph um eine ursprünglich machiritische Gestalt, gewinnt in diesem Zusammenhang an Wahrscheinlichkeit. Mowinckel schlägt vor, die Einwanderer hätten das Jos xxiv 32 bei Sichem bezeugte Grab Josephs bereits vorgefunden, allmählich an seinem Kult teilgenommen und ihn schliesslich mit den Landesbewohnern als ihren eigenen Ahnherren verehrt, *a.a.O.*, S. 133f. So wie sich neben seiner Deutung von Lea und Rahel als mittels der Umwandlungen in Ahnfrauen neutralisierter Fruchtbarkeitsgöttinnen immer noch Noths Erklärung, es handle sich um freie Bildungen des Erzählers, für die er die „für kindergebärende Frauen schlechthin nicht eben unpassenden Namen Lea = Kuh und Rahel = Mutterschaf" wählte, *Überlieferungsgeschichte*, S. 103, sehen lassen kann, ist es auch in diesem Falle durchaus wahrscheinlich, dass die Verbindung Josephs mit dem bei Sichem gezeigten Grabe sekundär ist. Für derartige Vorgänge lassen sich bis zu den bei Jerusalem gezeigten Königsgräbern genügend Beispiele erbringen. Aus Gründen des ursprünglichen Haftpunktes der Jakobgestalt ist es aber auch unwahrscheinlich, in diesem Grab mit Täubler, *a.a.O.*, S. 203 ein eigentliches Jakobsgrab zu sehen. Vgl. auch die zurückhaltenden Urteile über die Josephgestalt bei Kittel, *a.a.O.*, S. 303 und Auerbach, *a.a.O.*, S. 59 n. 1.

[2]) Vgl. v. Rad, *a.a.O.*, S. 361.

[3]) Vgl. Steuernagel, *a.a.O.*, S. 3.

bei der Verbindung Abrahams mit den gleichen Anlagen um einen sekundären Übertragungsvorgang handelt. Er kam entsprechend zu dem Ergebnis, Jakob habe ursprünglich viel fester an der Jabbokfurt und in Gilead gehaftet als an den beiden westjordanischen Heiligtümern [1]). Dagegen ist seit ALT immer wieder die These gesetzt worden, die Jakobgestalt sei erst sekundär durch ephraimitische Siedler ins Ostjordanland gebracht worden [2]). Bei der Entscheidung dieser Streitfrage macht sich uns die Lückenhaftigkeit unsrer frühgeschichtlichen Kenntnisse Israels wieder schmerzlich bemerkbar.

Zunächst darf man wohl als sicheres Forschungsergebnis festhalten, dass das Eindringen der „Josephiten" in den mittelpalästinischen Raum dort ein gewisses bevölkerungsmässiges Vakuum voraussetzte. Wenn man annehmen darf, dass Simeon und Levi zunächst in dieser Landschaft sesshaft waren und dann durch eine Katastrophe aus derselben herausgedrückt wurden, bleibt die Frage offen, wer den „Josephiten" eigentlich die westjordanische Jakobtradition übermittelte [3]). Mit einem westjordanischen Wohnsitz Rubens wird man nicht mit der gleichen Wahrscheinlichkeit zu rechnen haben wie im Falle der beiden eben genannten Stämme, da man aus Jud v 15f. nicht mit Sicherheit einen entsprechenden Schluss ziehen kann und auch gegen die Verbindung Rubens mit dem Bohanstein Jos xv 6; xviii 17 und mit Bilha Gen xxxv 21f. schwere Bedenken vorliegen [4]). Daher dürfte die biblische Stammesgeographie, die Ruben von vornherein mit dem Ostjordanlande in Verbindung bringt, unser Zutrauen verdienen. Vgl. Nu xxxii; Jos. xiii 8ff. [5])

Da die Verehrung des „Starken Jakobs" kaum den sichemitischen Hamoriten [6]) zugewiesen werden kann und wir andererseits keine Anhaltspuukte für die Zugehörigkeit Machirs zu einem älteren Stämmeverband besitzen, mit den Ephraimiten aber gerade die Verehrung des Gottes Israels ins Land kam, [7]) liegt es nahe, sie vor

[1]) *A.a.O.*, S. 276 f.

[2]) *Kl. Schriften* I, S. 52 f.; NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, S. 86 ff.; TÄUBLER, *a.a.O.*, S. 200.

[3]) Zu den mittelpalästinischen Wohnsitzen von Simeon und Levi vgl. NOTH, *Geschichte*, S. 69 f.; ROWLEY, *a.a.O.*, S. 113 f.

[4]) Gegen NOTH, *Geschichte*, S. 63 f. STEUERNAGEL, *a.a.O.*, S. 15 ff.; MAUCHLINE, *VT* 6, 1956, S. 21 mit TÄUBLER, *a.a.O.*, S. 227 f.; vgl. auch JEPSEN, *a.a.O.*, S. 146 f.

[5]) Vgl. auch AUERBACH, *a.a.O.*, S. 82.

[6]) Zur Deutung des Namens vgl. ALBRIGHT, *a.a.O.*, S. 278; F. WILLESEN, *VT* 4, 1954, S. 216 f.

[7]) Vgl. unten S. 12 f.

allem bei den Rubeniten zu suchen, die doch wohl nicht ohne Grund als der erstgeborene und somit eigentliche Jakobsohn in der biblischen Darstellung erscheinen. Vgl. z.B. Gen xxix 32; xlix 3f. So ergibt es sich eigentlich schon aus stammesgeographischen Gründen, dass die Jakobgestalt im Ostjordanland gepflegt wurde. Anzeichen für ihre traditionsgeschichtlich echte Verwurzelung an den westjordanischen Heiligtümern vermag ich jedenfalls nicht zu finden. Immerhin könnte man mit der Möglichkeit rechnen, dass die spätere Übertragung dieser Vätergestalt in den Westen Erinnerungen an einen älteren Stämmebund bewahrte, dem auch Simeon und Levi angehörten und der in dem „Starken Jakobs" seine zentrale Gottheit besass. Die unmittelbare Traditionslinie dürfte aber über die Rubeniten geführt haben, eine Annahme, die in der ostjordanischen Tradition vom Jakobsgrab Gen l 11 ihre Stütze findet [1]).

Es darf als sicher gelten, dass die Jakob- und die Israelgestalt ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten [2]). Nun ist es auffällig, dass gerade das Heiligtum von Sichem die erste nachweisbare Verbindung zu dem Kult des Gottes Israels zeigt [3]). Trotz der dagegen erhobenen Einwände bleibt die Wahrscheinlichkeit gross, dass die biblische Tradition Josua nicht ohne Grund mit der Verpflichtung der Stämme zur Bundestreue gegenüber dem Gotte Israels in Verbindung gebracht hat [4]). Auerbach's Hinweis, es sei ungeheuerlich und undenkbar anzunehmen, dass die Israeliten schon wenige Jahre nach dem Tode des Mose Götterbilder besessen hätten, vgl. Jos xxiv 23, geht offensichtlich von einer zu traditionellen Vorstellung von der Vorgeschichte Israels aus [5]). Aber auch sein schwerer wiegendes und von Rowley geteiltes Bedenken gegen ein sichemitisches Zentralheiligtum in der frühen Richterzeit ist nicht unüberwindbar. Wenn es zu einem Bundesschluss der Einwanderer mit den Bene Hamor kam, vgl. Gen xxxiv [6]) lag keine Notwendigkeit zu der Eroberung der Stadt vor. Die „Josephiten" konnten vielmehr auf friedliche Weise zu Werke gehen. Die enge Verbindung Gideons und Abimelechs mit den Sichemiten zeugt in späterer Zeit für diese

[1]) So auch Jepsen, *a.a.O.*, S. 147.
[2]) Vgl. Noth, *Geschichte*², S. 70 n. 1; Mowinckel, *a.a.O.*, S. 130 f.
[3]) Vgl. Gen xxxiii 20; Jos viii 30; xxiv 23; Noth, *Geschichte*, S. 90.
[4]) Vgl. gegen Rowley, *a.a.O.*, S. 126 und Auerbach, *VT* I, 1953, S. 3 Noth, *System*, S. 69 ff.; *Geschichte*, S. 91 und M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, Zürich o.J. (1950), S. 28 f.
[5]) *VT* I, S. 3.
[6]) Vgl. Alt, *Kl. Schriften* I, S. 191 f.; Albright, *a.a.O.*, S. 278.

Möglichkeit. Schliesslich ist nach Dt xxvii 4ff. und Jos viii 30f. anzunehmen, dass sich das israelitische Zentralheiligtum gar nicht im unmittelbaren Stadtgebiet von Sichem befand, sondern zwischen dem Ebal und dem Garizim seine Stelle hatte [1]). Wenn die Sichemiten dennoch an der Verehrung ihres Stadtgottes, des Baal Berit, festhielten vgl. Jud ix 4, ist es nicht ausgeschlossen, dass ihnen das durch eine einfache Identifikation desselben mit Jahwe möglich war [2]). Andernfalls könnte man damit rechnen, dass den Sichemiten eine gewisse religiöse Autonomie zugestanden worden ist, was jedoch nicht soviel Wahrscheinlichkeit für sich hat [3]). Dass die Bildung des Stämmebundes in Sichem mit der Einwanderung der israelitischen „Josephiten" zusammenhing, liegt auf der Hand. Der Ephraimit Josua, vgl. Jos xxiv 29f., spielt bei dem Bundesschluss die entscheidende Rolle.

Damit stehen wir vor der Kardinalfrage, ob man die Errettung Israels am Meer von seinem Bekenntnis zu Jahwe abtrennen kann. Mag es sich mit dem Jahwismus Judas verhalten, wie es will, [4]) so bleibt der Tatbestand unübersehbar, dass Hosea Ephraim ausdrücklich auf seine Berufung anreden kann, ein Moment, das von Rowley in seiner Bedeutung nachdrücklich hervorgehoben worden ist [5]). Auch bei Amos dürfte eine entsprechende Tradition vorausgesetzt sein [6]). Nun könnte man allerdings gegen die Beweiskraft dieser Stellen einwenden, es handle sich hier eben um Gedanken der Propheten, die aus der nachjahwistischen Tradition stammten und entsprechend keinerlei historischen Aussagewert besässen. Aber dieser Einwand liesse sich sofort durch den Hinweis entkräften, dass Hosea ja gerade nicht von der Berufung ganz Israels aus Ägypten, sondern von der speziellen Ephraims redet. Man wird in diesem Zusammenhang weiter die Frage stellen müssen, ob es denn überhaupt wahrscheinlich ist, dass sich unter dem Einfluss der gesamtisraelitischen Tradition in den wenigen zwischen dem Exodus und dem Jahwisten und dann den genannten Propheten liegenden Jahrhunderten jede Erinnerung an die an diesem grundlegenden Ereignis beteiligten Gruppen verloren haben sollte, so dass uns nur das skeptische Urteil übrig bleibt: *Ignoramus, ignorabimus* [7]).

[1]) Vgl. Noth, *System*, S. 79 f.
[2]) Vgl. S. H. Hooke, *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford 1958, S. 16.
[3]) Zur verbleibenden politischen Autonomie vgl. Alt, *Kl. Schriften* I, S. 129.
[4]) Vgl. Rowley, *ZAW* 69, 1957, S. 14 f.
[5]) Vgl. Hos xii 9 f.; xi 3; xiii 4; dazu Rowley, *Joseph*, S. 142.
[6]) Vgl. Amos ii 10; iii 1 und ix 7.
[7]) Gegen Noth, *Geschichte*, S. 113.

Wir konnten auf der einen Seite mit grosser Wahrscheinlichkeit nachweisen, dass die „Josephiten" vor ihrer mittelpalästinischen Landnahme für einige Zeit in der Gegend von Beer Seba ansässig waren [1]). Wir sahen weiter, welch eine zentrale Bedeutung der Ephraimit Josua für die Verehrung des Gottes Israels besass und schliesslich wie die Propheten Hosea und wohl auch Amos Ephraim in auffallender Weise auf seine Berufung aus Ägypten anredeten. Somit liegt der Schluss nahe, dass eben die „Josephiten" oder doch ein Teil derselben [2]) die am Exodus beteiligte Kerntruppe des jahwistischen Israel war [3]).

Wenn dem so ist, und wir halten diese Rekonstruktion bei allen aufgezeigten Unsicherheitsfaktoren für die wahrscheinlichste, so zeigt es sich zugleich, dass der stammesgeschichtliche Hintergrund der Josephgeschichte trotz aller hinter den Mann Joseph und seine spezielle Traditionsgeschichte zu setzenden Fragezeichen realer ist, als man heute weitgehend zuzugeben geneigt ist. In seiner Identifikation mit dem Stammvater von Ephraim und Manasse dürfte sich nun doch eine Erinnerung daran spiegeln, dass eben eine nicht mehr näher umschreibbare Gruppe von deren Vorfahren in Ägypten war. So wird auch, falls unsere im Anschluss an Täubler's Darstellung erwogene machiritische Vorstufe der Josephgeschichte zutrifft, die Verbindung der Josephgestalt mit Ephraim und Manasse verständlich.

Man wird die Abwanderung der „Josephiten", die wir als die eigentlichen Träger der Israeltradition anzusehen haben, aus dem Raume von Beer Seba nach Ägypten kaum auf eine Feindschaft der Leastämme zurückführen dürfen [4]). Das Feindschaftsmotiv der Brüder Gen xxxvii ist, wenn es sich bei ihm nicht überhaupt um eine literaische Bildung handelt, eher als eine Erinnerung an gewisse Spannungen zwischen den frisch eingewanderten „Josephiten" oder „Israeliten" und den älteren im Lande sitzenden Stämmen zu deuten [5]) Zum Zuge nach Ägypten könnten sie durch eine Hungersnot wie durch ismaelitischen Druck veranlasst worden sein [6]). Aber an diesem Punkte kommen wir nicht über Vermutungen hinaus. Die Abwande-

[1]) Vgl. oben S. 7.

[2]) Man könnte damit rechnen, dass Teile derselben nicht mit nach Gosen zogen, sondern im Raum zwischen Beer Seba und Kadesch blieben.

[3]) Gegen Noth, *Geschichte*, S. 113.

[4]) Gegen Mauchline, *a.a.O.*, S. 24.

[5]) Vgl. Steuernagel, *a.a.O.*, S. 66 f., der jedoch sicher in der Auswertung der Einzelheiten zu weit geht.

[6]) Vgl. Jepsen, *a.a.O.*, S. 145.

rung infolge einer Weidenot, die Ansiedlung in Gosen [1]), das auch in der Exodustradition vorausgesetzte Sklavenlos [2]) sind Materialien, die der Erzähler, bei seiner Aufgabe, eine Brücke zwischen der Väter- und der Auszugstradition zu schlagen, geschichtlicher Erinnerung entnahm, um sie gesamtisraelitisch und zugleich novellistisch-individuell auszuwerten. Wenn sich der Josephstoff, der seinerseits bereits von Sklavenlos und Aufstieg seines Helden erzählt haben mag, als geeignet für diesen Brückenschlag anbot, so wohl deshalb, weil sich die Erinnerung an den Aufenthalt der „Josephiten" in Ägypten erhalten hatte. In diesem eingeschränkten Sinne kann man dem Urteil EISSFELDT's zustimmen, dass die stammesgeschichtlichen Züge auch in der Josephsgeschichte das Primäre sind [3]). Oder anders und pointiert ausgedrückt: „Joseph" war in Ägypten.

---

[1]) Vgl. Gen xlvii 1. 6; ferner Ex viii 18; ix 26.

[2]) Vgl. Gen xxxvii 27 f. 36; xxxix 1 u.ö. Ex xx 1; Hos vii 13; xii 13 f.; C. R. NORTH, *The Old Testament Interpretation of History*, London o.J. (1953), S. 2.

[3]) *A.a.O.*, S. 74.

VERSUCH ZU EX. XXXII

VON

SIGO LEHMING

Quickborn üb. Pinneberg/Holst.

Über die Quellenscheidung in Ex. xxxii gibt es keine einheitliche Auffassung. So vermutet z.B. EISSFELDT, daß J diese Geschichte vom Abfall des Volkes nicht gekannt habe, was er in Ex. xxxiii 1-3, der „freundlichen Aufforderung zum Abzug", bestätigt sieht [1]). Vielmehr sei der Text weithin E zuzuschreiben, wobei vv. 9-14 und v. 35 mit WELLHAUSEN und DILLMANN als redaktionelle Zusätze anzusehen seien [2]). Lediglich vv. 17. 18. 25-29 gehörten einer anderen Quelle, nämlich L, an und bildeten dort die Fortsetzung von Ex. xxiv 15a, an der EISSFELDT von Ex. xxiv 13 her „und Josua" interpoliert [3]). In ganz ähnlicher Weise analysiert BEER [4]) das Kapitel. BEER schreibt folgende Verse E zu: 1-6. 15. 16. 19-24. 35, während vv. 7-14. 30-34 sekundäre Stücke in dieser Quelle seien und vv. 17. 18. 25-29 einem J^1 zuzuteilen wären, der bei BEER der Laienquelle EISSFELDT's entspricht [5]). GRESSMANN [6]) rechnet zu J: vv. 1-4a. 21-24. 30-33. 35. 25-28, wozu noch vv. 17. 18 als sekundäre Zusätze gehörten, während vv. 4b-6. 15. 16. 19. 20. 29 E zuzuschreiben seien. Gar nicht mit E rechnet NOTH [7]). Nach NOTH ist Ex. xxxii ein späterer Zuwachs zur J-Erzählung, dem zunächst v. 1a und nicht näher bestimmbare Teile innerhalb der folgenden Verse angehören, ferner vv. 4b-6. 15-20. 30-33. 34aα. 34b. vv. 25-29. 34aβ. 35 seien wiederum sekundäre Zusätze dazu, während vv. 7-14 Zusatz im deuteronomistischen Stil sei. vv. 1b-4a . . . 21-24 . . . . höben sich zwar deutlich als Elemente von Erzählungsvarianten aus dem J-Kontext heraus, doch gebe es keine positiven Anhaltspunkte für ihre Zugehörigkeit zur E-Erzählung [8]). Nach allem besteht lediglich hin-

[1]) O. EISSFELDT, *Hexateuch-Synopse* (1922), S. 53.
[2]) *A.a.O.*, S. 273 f.
[3]) *A.a.O.*, S. 152 f.
[4]) G. BEER, *Exodus* (1939), S. 153 ff.
[5]) Vgl. G. BEER, *a.a.O.*, S. 10.
[6]) H. GRESSMANN, *Die Anfänge Israels* [2] (in: Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl I, 2) (1929), S. 64 ff.
[7]) M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948), S. 33.
[8]) *A.a.O.*, S. 39.

sichtlich der Ausscheidung von vv. 9-14 einigermaßen Einigkeit, während die Zuweisung der Hauptmasse der Erzählung zu J oder zu E durchaus verschieden beurteilt wird. Das ist nun deswegen nicht verwunderlich, weil es an eindeutigen Kriterien für die Quellenscheidung in Ex. xxxii mangelt. Gewiß läßt sich die Verknüpfung gewisser Partien des Textes mit E durchführen, so wie es BEER unternommen hat. Aber auch NOTH's Meinung, die ganze Erzählung gehöre einem literarischen Nachtrag zur J-Erzählung an, soweit es sich nicht um noch spätere Zusätze handelt, kann sich auf den Text berufen. Endlich scheint es GRESSMANN durchaus gelungen, zwei in sich sinnvolle Erzählungen aus dem Textbestand zu erheben. So wenig es nun angeht, aus diesem Fazit der Literarkritik einen Beweis für die Unbrauchbarkeit der literarkritischen Methode überhaupt herzuleiten, so wenig ist es doch auch möglich, dieses Fazit bei einer neuen Untersuchung zu Ex. xxxii unbeachtet zu lassen. Ich gehe deswegen angesichts der offenkundigen Schwierigkeiten, die einer überzeugenden literarkritischen Lösung entgegenstehen, bei meiner Analyse nicht von der literarkritischen Fragestellung aus (so sicher sie sich dann auch an ihrem Punkte stellen mag), sondern frage nach den Motiven, die bei der Entstehung dieser Erzählung wirksam waren.

Diese Frage ist in der Problemgeschichte längst gestellt und auch mit einer Antwort versehen worden. Und es hat den Anschein, als gäbe es auch schon eine gewisse Übereinstimmung [1]): die Erzählung vom goldenen Kalb ist danach eine Polemik gegen die 1 Reg. xii 28f. geschilderte Kultpolitik Jerobeams I.

I. Die These bei M. NOTH.

Um einen Ausgangspunkt für die Analyse von Ex. xxxii und eine Diskussionsgrundlage zu gewinnen, nehme ich den Hinweis auf 1 Reg. xii 28f. in der Fassung der Darlegungen M. NOTHS [2]) auf und setze ein, indem ich die 1 Reg. xii 28f. geschilderte Situation mit dem Text von Ex. xxxii konfrontiere. Jerobeam I. hatte in Bethel und Dan Staatsheiligtümer gegründet und sie mit je einem goldenen Stierbild versehen. Ex. xxxii soll nun nach der These bei M. NOTH diesen kultpolitischen Akt als Abfall vom Gotte Israels charakterisieren, indem es dessen Urbild an den Sinai verlegt und ihn schon

[1]) Vgl. E. NIELSEN, *Shechem* (1955), S. 277.
[2]) *A.a.O.*, S. 158.

hier durch Mose als Bundesbruch verurteilt und mit einem gefährlichen, massiven Fluch belegt. Die Tatsache, daß in dem ursprünglichen Bestand von Ex. xxxii von einem Vollzug der göttlichen Strafe nichts steht, beweist nach NOTH, daß zu jener Zeit die Stierbilder noch ungestraft kultisch verehrt werden konnten. Lediglich die Ankündigung einer sicheren göttlichen Strafe sei unter dieser Voraussetzung möglich gewesen.

1. Um die These NOTH's an der Situation von 1 Reg. xii 28f. überprüfen zu können, ist zu fragen, worauf sie sich im Text stützt. Dazu stelle ich zunächst den von NOTH [1]) erhobenen Grundtext dar.

Durch das lange Ausbleiben Moses (v. 1a) veranlaßt, sucht sich das Volk durch die Anfertigung eines *'egäl* seinen eigenen Gott [2]). Als Aaron das sieht und hört, wie das Volk erklärt: „das ist dein Elohim, Israel, der dich aus Ägyptenland heraufgeführt hat", baut er einen Altar und läßt für den kommenden Tag ein Jahwe-Fest ausrufen, wozu es dann auch kommt (vv. 4b-6). Sodann wird berichtet, daß Mose mit den Gesetzestafeln Elohims in der Hand vom Berg herabsteigt (vv. 15. 16) und der ihn offensichtlich begleitende Josua unter dem Eindruck des Lärmens im Lager die Vermutung ausspricht, daß dort ein Kampf stattfinde; Mose aber erkennt sofort die Eigenart des Lärmens (vv. 17. 18). Er zerbricht angesichts der Vorgänge im Lager voller Zorn die Gesetzestafeln, und dann zerschmelzt er das Kalb, zerreibt es zu Pulver und gibt dieses dem Volk mit Wasser vermischt zu trinken (vv. 19-20). Am anderen Morgen steigt Mose wieder hinauf zu Jahwe, um von ihm die Vergebung für die Sünde des Volkes zu erbitten. Er trägt Jahwe diese Bitte vor und fordert ihn zugleich auf, für den Fall, daß dem Volke die Sünde nicht vergeben werden sollte, ihn, Mose, zu töten [3]). Das wird von Jahwe mit dem Hinweis darauf abgelehnt, daß der „aus dem Buche ausgestrichen" werden wird, der gegen ihn sündigt. Mose soll das Volk an den befohlenen Platz führen (vv. 30-34aα), wo dann die Sünde des Volkes geahndet werden wird, wenn die Zeit dafür gekommen ist (v. 34b).

---

[1]) *A.a.O.*, S. 33.

[2]) So etwa ist NOTHS Vorstellung vom ursprünglichen Inhalt der Stelle vv. 1b-4a wiederzugeben (im Blick auf das folgende und 1 Reg. xii 28 f).

[3]) Mose bietet seinen Tod nicht als stellvertretendes Opfer für das Volk an; gegen M. NOTH, *a.a.O.*, S. 159. Vielmehr erklärt er, lieber tot zu sein, als sein Volk in ungesühnter Schuld zu erleben. Die Größe des Opfers, zu dem Mose bereit sein soll, hat also nicht die Funktion, die Größe der Sünde des Volkes zu dokumentieren; dazu s.u.

NOTH hat nun selbst darauf hingewiesen, daß die Erzählung vom Sinai-Ereignis schon innerhalb des alten Pentateuchgutes (Ex. xix-xxiv. xxxii-xxxiv) durch Erweiterungen und Einschaltungen eine sehr komplizierte literarische Zusammensetzung erhalten hat [1]). Es muß aber gefragt werden, ob deswegen zwangsläufig nicht mehr über einen literarkritischen Versuch hinauszukommen ist (so schließt NOTH), oder ob nicht doch von der Beobachtung divergierender Aussagen innerhalb der einzelnen Traditionsstücke her ein traditionskritischer Versuch möglich ist. Jedenfalls soll dieser Versuch für Ex. xxxii hier unternommen werden; seine Berechtigung wird er durch sich selbst auszuweisen haben.

2. In der von NOTH angegebenen Grunderzählung finden sich nun einige recht auffällige Elemente, an denen zunächst deutlich wird, daß es sich hierbei keineswegs um eine ursprünglich so konzipierte Geschichte handeln kann. Es sind dies der Reihe nach folgende.

a. GRESSMANN [2]) hat darauf aufmerksam gemacht, daß Gold weder verbrannt noch zu Pulver zerrieben werden kann. Es ist zu fragen, ob der *'egäl* von vv. 2-4a von Hause aus identisch ist mit dem von v. 20 [3]).

b. Das Auftreten Aarons v. 5, der sonst in der ganzen Erzählung keine Rolle mehr spielt [4]), ist einigermaßen auffällig. Man kann fragen, was seine Erwähnung überhaupt veranlaßte.

c. Welche Bedeutung haben in diesem Zusammenhang vv. 15aβb. 16. 19b? Dienen sie lediglich dazu, das Urteil über die Tat des Volkes als Bundesbruch sinnfällig zum Ausdruck zu bringen? [5]) Eine Bestimmung des Verhältnisses dieser Verse zu Ex. xxxiv 1 ist für eine Textanalyse zu fordern.

d. Die gleiche Frage wie an das Auftreten Aarons kann auch an das Josuas gestellt werden. Von ihm ist Ex. xxxii nur vv. 17. 18 die Rede ohne Konsequenzen für den Handlungsablauf.

e. Wenn Mose dem Volk Fluchwasser zu trinken gibt (v. 20), dann bedeutet das den Tod der Schuldigen, ob das nun berichtet

---

[1]) *A.a.O.*, S. 33.

[2]) *A.a.O.*, S. 65

[3]) GRESSMANNS Auskunft, daß v. 20 von einem hölzernen Kalb die Rede sei, ist zu beachten; ob sich die Verteilung auf zwei literarische Quellen empfiehlt, bleibt allerdings zu fragen.

[4]) NOTH, *a.a.O.*, S. 33. 39, scheidet Aaron an den anderen Stellen aus dem Grundtext aus.

[5]) So NOTH, *a.a.O.*, S. 158.

wird oder nicht. Es ist nicht möglich, daß das ursprünglich im gleichen Atemzug erzählt worden sein soll mit Moses Versuch, bei Jahwe die Vergebung für die Sünden des Volkes zu erwirken (vv. 30ff.). Die Logik des Schuldwasserrituals fordert — zumal dann, wenn das Schuldwassergericht, wie hier, als Erzählungselement verwendet wird —, daß die Schuldigen sterben, womit zugleich die Lebenden gerechtfertigt sind. Es bedarf der Fürbitte Moses also nicht mehr. Das gleiche gilt für das Verhältnis von v. 20 zu v. 34b: wenn die Schuldigen am Sinai das Fluchwasser tranken, dann sind sie tot. Die Ankündigung einer zukünftigen Strafe ist bei der Annahme eines ursprünglichen Zusammenhangs sinnlos. Wie verhalten sich aber v. 20 einerseits und vv. 30-33 resp. 34b andererseits zueinander? Diese Frage stellt sich nochmals:

f. Bezüglich des Korrespondenzverhältnisses von Sünde und Gericht entspricht v. 33 dem v. 20. Er kann aber kaum gemeinsam mit diesem ursprünglich in der Erzählung gestanden haben, da v. 33 im gegenwärtigen Text die vv. 30-32 als Situation voraussetzt. vv. 30b. 32a sind aber, wie eben gezeigt wurde, wiederum nicht im ursprünglichen Zusammenhang mit v. 20 denkbar.

3. So erweist sich der von Noth angegebene Grundbestand als ein Gebilde, das die Merkmale der Überlieferung an sich trägt. Das hat, wie schon gesagt wurde, Noth auch gesehen [1]). Die Frage ist aber, um es noch einmal zu betonen, ob diese literarische Gestalt zwängsläuftig die frühest verfügbare Überlieferungsstufe ist, oder ob hinter diesen Bestand noch begründet zurückgefragt werden kann. Angesichts der Verschiedenheit der handelnden Personen (das Volk, Aaron, Mose, Josua), der Ungleichartigkeit des Materials, aus dem der *'egäl* hergestellt worden ist (Gold, Holz?) [2]), der divergierenden Vorstellungen vom abschließenden Handeln Moses (Fluchwasser, Fürbitte) und damit zusammenhängend vom Gericht über die Sünde des Volkes (sofortiger Tod der Schuldigen, Ankündigung der Strafe zu einem in der Zukunft liegenden Zeitpunkt), rechne ich nun mit der Möglichkeit, daß sich im dargestellten Textbestand noch Spuren einer Tradition entdecken lassen, die mit den gegen die Heiligtümer in Bethel und Dan polemisierenden Aussagen konkurriert. Ob es sich dabei um ein ursprünglich älteres oder sogar

[1]) *A.a.O.*, S. 33.

[2]) Da v. 20 das Material nicht genannt wird, läßt sich eine Entscheidung nicht mehr mit Sicherheit treffen. Mit dieser Einschränkung bezeichne ich den *'egäl* von v. 20 als hölzern.

vorliterarisches Element handelt, ist freilich noch ganz ungewiß. [1])

4. Wie sieht es nun mit den Beziehungen des Grundtextes zu 1 Reg. xii 28f. aus? Hier hat NOTH's These zunächst alle Wahrscheinlichkeit für sich: das goldene Kalb am Anfang der Erzählung und die Ankündigung der zukünftigen Strafe an ihrem Ende (v. 34b) weisen deutlich auf die von NOTH gezeichnete Situation hin.

Die Frage ist aber, wie sich die konkurrierenden Aussagen des Textes zueinander verhalten; denn gerade die Stellen, auf die sich NOTH's These stützt, stehen ja, wie oben gezeigt wurde, in Spannung zu parallelen Aussagen innerhalb seines dargestellten Grundtextes. So muß man fragen, ob das gegossene Kalb in der Erzählung älter ist als das hölzerne und entsprechend auch, ob die Ankündigung einer kommenden Strafe älter ist als die sofortige Bestrafung der Schuldigen. Anders gesagt: sind die dargestellten konkurrierenden Aussagen des Textes insofern Merkmale verschiedener Stufen, als sich als deren eine auch die Situation von 1 Reg. xii 28f. im Text niedergeschlagen hätte — oder ist eben diese Situation der Ausgangsort der Erzählung, so daß alle Erzählungselemente, die mit den dieser Situation entsprechenden in Spannung stehen, später sind? Diese Fragen werden den weiteren Gang meiner Untersuchung bestimmen: sie ergeben sich als Konsequenz aus den beobachteten Spannungen innerhalb des NOTHschen Grundtextes. Das wird hier behauptet.

5. Den Versuch einer Lösung unternehme ich über eine Abgrenzung der in Frage stehenden Texte. Es geht also darum, die Textzusammenhänge zu ermitteln, innerhalb derer sich die konkurrierenden Aussagen finden, wobei es — entsprechend der These NOTH's — lediglich auf die Stellen ankommt, die diese These begründen. Das sind, wie gezeigt wurde, zunächst die vv. 1-6. 34b, welchen v. 20 entgegensteht.

Hier ist sogleich eine kritische Bemerkung erforderlich. Das Stück vv. 1-6 ist ja keineswegs einheitlich und ursprünglich. NOTH vermutet, wenn ich es recht sehe, daß an der Stelle von vv. 1b-4a ursprünglich erzählt wurde, wie sich das Volk selbst den *'egäl* hergestellt hat [2]) (v. 5 sieht es ja noch so), während nach dem jetzigen

[1]) NOTH sieht den Grundbestand von Ex. xxxii als literarisch sekundäres Element innerhalb von J deswegen an, weil 1. das Aufkommen der Erzählung vom goldenen Kalb erst nach den Ereignissen von 1 Reg. xii möglich sei und 2. Ex. xxxiv die Tafeln bei J erstmalig auftauchen. Diese beiden Gründe werden also zu diskutieren sein.

[2]) In diesem Sinne zitiere ich den Abschnitt in der Diskussion der These NOTHS als vv. 1-6.

Text Aaron der Handelnde ist. Man kann nun aber fragen, ob die Aussage, daß der *'egäl* aus Gold war, wie es jetzt vv. 2-4a zu lesen ist, gegenüber dem Grundbestand nicht ebenso sekundär ist. Diese Frage ist im Auge zu behalten; zunächst soll der Text aber unter der Voraussetzung Noths behandelt werden, daß der *'egäl* an dieser Stelle auch ursprünglich schon aus Gold gegossen war.

Gehören nun noch andere Verse aus inneren Gründen zwangsläufig zu der einen oder der anderen der beiden Textgruppen? In Noth's Grundtext setzt sich der Zusammenhang nach v. 6 in v. 15 fort. Hier beginnt aber eindeutig eine neue Szene, so daß zu fragen ist, ob v. 15 nicht ursprünglich in den Zusammenhang des v. 20 gehört, der in der neuen Szene seinen Platz hat. Ich sehe also auf den Textzusammenhang von v. 20 und gehe dazu von ihm aus rückwärts, da er nicht aus sich selbst allein verständlich ist, sondern schon eine Situation voraussetzt. Hier ist sofort zu erkennen, daß v. 19a zu dem gesuchten Zusammenhang gehört. v. 19b und damit vv. 15aβb. 16 können an dieser Stelle unbeachtet bleiben, da die Erwähnung des Schicksals der Tafeln nichts austrägt für die Frage nach dem Verhältnis der konkurrierenden Aussagen zueinander: die Tafeln spielen sonst keine Rolle, und auch das, was über sie vv. 15aβb. 16. 19b steht, weist keine Spannungen auf. Zudem sind sie weder aus inneren Gründen mit vv. 19a. 20 verbunden noch für die These Noth's von Bedeutung. Aber auch die Unterhaltung Moses mit Josua (vv. 17. 18) kann hier aus dem gleichen Grunde unberücksichtigt bleiben [1]). So bleibt nur noch zu fragen, ob v. 15aα als Voraussetzung für v. 19a angesehen werden muß. Das ist nicht zwingend der Fall, da v. 15aα ebensowenig den vollgültigen Anfang einer Erzählung bilden kann wie v. 19a: beide setzen bereits ein Geschehen voraus, und das heißt, daß — da der jetzige Anfang aus den dargelegten Gründen dafür ausscheidet — ganz offensichtlich in Noth's Grundtext der ursprüngliche Anfang der auf vv. 19a. 20 zulaufenden Erzählung fehlt. Theoretisch kann der Bruch mit dem ursprünglichen Kontext nun sowohl vor v. 15 als auch vor v. 19 liegen. Aus diesem Grunde muß v. 15aα hier zunächst unberücksichtigt bleiben. Schließlich ist noch die Frage nach der Fortsetzung des v. 20 zu stellen. Wie geht es also weiter? Man erwartet, etwas über die Wirkung des Fluch-

[1]) Damit ist noch kein kritisches Urteil abgegeben! Ich suche jetzt lediglich, um es noch einmal zu betonen, innerhalb des dargestellten Grundtextes Noths thematisch parallele Texte unter dem Aspekt der These Noths, um sie diskutieren zu können.

wassers zu hören. Und das geschieht v. 35a. NOTH wendet sich zwar gegen diese schon längst geäußerte Anschauung mit der Erklärung, daß v. 35 ein Zusatz sei, der keine inhaltlichen Beziehungen zu v. 20 habe und auch sehr allgemein gehalten sei. Die typischen Kennzeichen sekundärer Bildung trägt jedoch nur v. 35b! Zudem weiß der Israelit, was das Fluchwasser (v. 20) bedeutet [1]), und für ihn ist das *wajjiggōp JHWH 'ät-hā'ām* demnach eine durchaus hinreichende und beziehungsvolle Fortsetzung des v. 20, zu der man nur fragen kann, ob sie ursprünglich einmal näher bestimmt war. Im Grundtext NOTH's findet sich dergleichen freilich nicht, so wird bei der Diskussion der übrigen Bestandteile von Ex. xxxii darauf zu achten sein.

vv. 30-33 sind deutlich gegenüber vv. 20. 35a sekundär; denn die vv. sind inhaltlich abhängig von der Fürbitte Moses (v. 30), und die kann, wie schon gesagt wurde, ursprünglich nicht die Fortsetzung des Fluchwassergerichts gebildet haben. So bleiben nur vv. 34aαb, wobei der letztere Halbvers das Gericht für die Zukunft ansagt und so eine mit vv. 20. 35a konkurrierende Aussage darstellt. Im ursprünglichen Zusammenhang mit v. 34b ist dann aber auch v. 34aα zu sehen, der mit der wünschenswerten Deutlichkeit erkennen läßt, wo sich das Gericht (v. 34b), um das hier alles geht, dereinst ereignen wird. vv. 34aαb gehören also für unsere Untersuchung zu vv. 1-6.

An allem wird zugleich deutlich, daß nicht der ganze Abschnitt vv. 30-34aαb ursprünglich zusammengehört haben kann. vv. 34aαb setzen zwar eine Jahwerede voraus, deren einleitende Wendung nach dem Zusammenhang in v. 33 steht. Doch ist aus den dargelegten inhaltlichen Gründen die ursprüngliche Zusammengehörigkeit dieser vv. abzulehnen. Auch vv. 30-33 konkurrieren, wie gezeigt wurde, mit vv. 20. 35a, wenngleich in ganz anderem Sinne als v. 34b: vv. 30-33 folgern aus vv. 20. 35a einen inhaltlich in diesen angelegten theologischen Satz (v. 33) [2]), können aber wegen der Fürbitte Moses (v. 30ff.) nicht in ursprünglichem Zusammenhang mit vv. 20. 35a (Tod der Schuldigen) gestanden haben (ich bezeichne das hier als synonyme Konkurrenz) — v. 34b hingegen zielt auf die konkrete geschichtliche Situation (1 Reg. xii 28f.), um deretwillen man die ganze Erzählung entstanden denken kann, und steht in direktem Gegensatz zu vv. 20. 35a (antithetische Konkurrenz). Syn-

[1]) NOTH, *a.a.O.*, S. 159, selbst vermißt ja, daß in dem ursprünglichen Bestand von den an sich notwendigen Wirkungen des Fluchwassers keine Rede war.

[2]) Näheres dazu s.u.

onyme und antithetische Konkurrenz schließen sich aber gegenseitig aus und können nicht ursprünglich zusammengehören.

6. Damit kann ich auch eine Antwort auf die Frage versuchen, welchem der beiden konkurrierenden Paralleltexte (Ex. xxxii 19a. 20. 35a und Ex. xxxii 1-6. 34aαb) die Priorität zuerkannt werden muß. Wenn es zutrifft, daß vv. 34aαb in ihrer Formulierung abhängig sind von den voraufgehenden vv. und diese wiederum als Ableitung aus vv. 20. 35a angesehen werden müssen, dann ergibt sich daraus zwangsläufig, daß die Ankündigung eines zukünftigen Gerichts jünger ist als der Bericht vom Fluchwassergericht. Damit ist dann aber auch die Entscheidung bezüglich der Kälber gefallen: das hölzerne Kalb von v. 20 ist älter als das goldene von v. 1-6, da dieses nach der Voraussetzung gleichzeitig ist mit der Gerichtsankündigung von v. 34b, jenes aber mit dem Fluchwassergericht von v. 20.

Nach dieser Feststellung nehme ich die oben zurückgestellte Frage nach der Ursprünglichkeit des goldenen, gegossenen *'egäl* am Anfang der Erzählung auf. Nun findet sich v. 8 noch einmal der Hinweis darauf, daß die Israeliten ein gegossenes Kalb angefertigt haben. Freilich rechnet Noth vv. 7. 8 nicht mehr zum Grundtext, sondern zu dem deuteronomistischen Zusatz vv. 7-14, doch scheint, mir, daß der Einschnitt zwischen v. 8 und v. 9 wesentlich tiefer ist als der zwischen v. 6 und v. 7: wenn Jahwe das Volk vernichten will, um Mose zum großen Volk zu machen (v. 10), dann kann dem die Aufforderung an Mose, vom Berge herabzusteigen (sc. zum Volk), wie sie sich v. 7 findet, nicht gut in einem ursprünglichen Zusammenhang voraufgegangen sein. Ein Grund, vv. 7. 8 als den ersten von zwei deuteronomistischen Zusätzen anzusehen, liegt auch nicht vor [1]). Allerdings machen die vv. auch nicht den Eindruck, als stünden sie in ursprünglichem Zusammenhang mit vv. 1-6, da die Gottesrede eigentlich nur wiederholt, was bereits aus dem Vorhergehenden bekannt ist. Daß vv. 7. 8 lediglich den Abstieg Moses motivieren sollen, ist zu wenig. Warum aber stehen diese vv. überhaupt hier? Man kann jedenfalls hinter einem solchen Zusatz mit gutem Recht eine bestimmte Absicht vermuten. Ich meine nun, daß vv. 7. 8 sich gerade deswegen als erforderlich erwiesen haben könnten, weil der *'egäl*, den die Israeliten am Anfang der Erzählung ursprünglich anfertigten, gar nicht als gegossener, sondern eben wie in vv. 19. 20

[1]) Vv. 7-10 begegnen nahezu wörtlich Dt. ix 12-14. Das bedeutet aber nicht eine Abhängigkeit des ganzen Abschnittes in Ex. von Dt. Zum Verhältnis von Ex. xxxii zu Dt. ix, x s.u.

und auch v. 35 nur als *ʿegäl* bezeichnet worden war. Die Polemik gegen die Heiligtümer im Nordreich hatte es aber mit den gegossenen Kälbern zu tun. Und um nun dieser Situation völlig gerecht zu werden, hat derjenige, der die ältere Erzählung vom *ʿegäl* für seine polemischen Zwecke aufnahm, vv. 7. 8 als Interpretament für den *ʿegäl* am Anfang der Erzählung dieser älteren Erzählung beigefügt [1]). Die Situation von 1 Reg. xii 28f. kommt in unserer Erzählung also vv. 7. 8. 34aαb zum Ausdruck, während der goldene, gegossene *ʿegäl* vv. 2-4a. 24. 31 [2]) eine noch spätere Erscheinung ist, die auf andere Weise in den Text kam, von vv. 7. 8 her gesehen allerdings auch eine durchaus sachgemäße Weiterbildung darstellt. Darüber wird noch zu sprechen sein.

II. Die alte Tradition und ihre ersten literarischen Stufen.

1. Das bedeutet, daß der Text, den der Ächter der Nordreich-heiligtümer vorfand, wesentlich umfangreicher war als der von uns bei der Diskussion der These Noth's festgestellte Zusammenhang von vv. 19a. 20. 35a: die Erzählung setzte demnach mit v. 1a ein und schilderte dann — eventuell schon im Zusammenhang mit Teilen von v. 1b — die jetzt durch v. 2-4a ersetzte Anfertigung eines *ʿegäl* durch das Volk. Die Fortsetzung bildeten vv. 4b [3]). 6, um dann mit v. 15aα überzuleiten auf den bereits dargestellten Zusammenhang vv. 19a. 20. Aber auch am Schluß sah dieser Text bereits anders aus; denn vv. 34aαb, auf die die Polemik hinausläuft, sind aufgrund ihrer Formulierung weder im Anschluß an v. 20 noch im Anschluß an v. 35a denkbar, sondern allein in Anschluß an vv. 30-33. Das bedeutet,

[1]) Daß Ex. xxxii nur von *einem* *ʿegäl* die Rede ist, ist kein Beweis dafür, daß, es nur in Bethel (und nicht auch in Dan) einen *ʿegäl* gegeben habe (gegen E. Nielsen, *a.a.O.*, S. 196): das Material war dem Ächter ja vorgegeben. Andererseits: sollte Ex. xxxii erst nach den Ereignissen von 1 Reg. xii 28 f. aufgekommen sein, dürfte man einen Hinweis auf einen zweiten *ʿegäl* erwarten — wenn es ihn überhaupt gab.

[2]) Zu v. 31bβ s.u.

[3]) Ein eventueller Hinweis auf die Worte *ʾēllā ʾälohāḵā jiśrāʾēl ʾašär hāʿälūḵā mēʾäräṣ miṣrājim* (v. 4b) wäre kein Einwand gegen die Zurechnung von v. 4b zu der Erzählung, die dem Stierbild-Ächter vorgelegen hat. Daß diese Worte genau so auch 1 Reg. xii 28 vorkommen, ist nicht darauf zurückzuführen, daß Ex. xxxii 4b diese Worte aus 1 Reg. xii 28 zitiert, sondern umgekehrt darauf, daß diese Worte aus Ex. xxxii 4 später in polemischer Absicht dem König in 1 Reg. xii 28 in den Mund gelegt wurden. Daß 1 Reg. xii 28b nicht in die alte Vorlage gehört, scheint mir auch daraus hervorzugehen, daß es den Handlungszusammenhang von vv. 28a. 29 unnötig unterbricht (sinnvoller wäre jedenfalls v. 28b nach v. 29 gewesen). Die Eintragung von 1 Reg. xii 28b stammt wohl erst von der Hand des Deuteronomisten.

daß diese vv. schon mit zu dem Text gehörten, den derjenige vorfand, der die Erzählung durch die Einfügung von vv. 7. 8. 34aαb für seine polemischen Zwecke aktualisierte. In diesem Zusammenhang war es aber auch verhältnismäßig leicht, die gewünschte Aktualisierung des Gerichts durchzuführen. Es ist nämlich anzunehmen, daß schon auf der Stufe, auf der um des Satzes v. 33 willen an v. 20 die Unterredung Moses mit Jahwe angeschlossen wurde, die Notwendigkeit bestand, v. 35a, der ursprünglich unmittelbar dem v. 20 folgte, hinter den v. 33 zu verschieben, da sonst die Fürbitte Moses ja sinnlos wäre, zumal dann, wenn dem v. 35a ursprünglich noch seine inhaltliche Bestimmung gefolgt sein sollte. In diesem Text erzählte man demnach: . . . vv. 20. 30-33. 35a (. . . . ?). So wurde es dann vorgefunden, und diesem Text wurde mit vv. 34aαb die aktuelle Spitze verliehen. Auch hier mußte aus naheliegenden Gründen v. 35a von seinem Platz verdrängt werden und steht nun allerdings sinnlos am Ende.

Trifft das zu, dann ist jetzt auch ein Umkehrschluß erlaubt. Wenn vv. 30-33 bereits demjenigen vorgegeben waren, der mit dieser Erzählung seine Polemik gegen die Kälber darstellte, dann können die Worte: *wajjaʿaśū lāhäm* ʾ*ᵃlohē zāhāḇ* noch nicht v. 31bβ gestanden haben. Das läßt sich auch sonst mit Gründen bezweifeln. Offensichtlich hat man nämlich auch an anderer Stelle nicht ohne weiteres das ältere Material einfach stehen lassen, nachdem es durch die Einfügung einiger vv. an passender Stelle aktualisiert worden war. So ist mit den Worten ʾ*ᵃšär ʿāśū* (v. 20) durch eine Rückbeziehung auf den Anfang die Identität der Kälber abgesichert worden. Und für v. 31bβ ist es wahrscheinlich, daß seine Eintragung (frühestens!) im Zuge der dargestellten Aktualisierung der Erzählung erfolgte, möglicherweise aber (wegen des *zāhāḇ* [1]) noch später.

Für die Analyse von Ex. xxxii habe ich damit eine verhältnismäßig gesicherte Ausgangsposition gewonnen: vv. 1a . . . 4b. 15aα. 19a. 20. 30-33. 35a bilden ein bereits erweitertes älteres Traditionsstück [2]) — oder doch den Teil eines solchen —, das in der Zeit der Kultausübung an den Nordreichheiligtümern in Bethel und Dan aufge-

[1]) Dazu s.u.

[2]) Ich notiere hier lediglich die Texte, die aufgrund der bisherigen Analyse mit Sicherheit zu diesem erweiterten älteren Traditionsstück gehören. Auf vv. 15aβb. 16. 19b; 17. 18; 1b-4a. 5. 21-24; 25-29 und 34aβ gehe ich später ein. vv. 9-14 sind als deuteronomistischer Zusatz längst erkannt und damit für unsere Analyse erledigt.

griffen und zum Zwecke der Polemik durch die Einfügung von vv. 7. 8. 34aαb aktualisiert wurde. Hier wäre nun die Frage zu untersuchen, aus welchen Gründen es überhaupt zu dieser Polemik gegen die Nordreichheiligtümer gekommen ist; denn daß die deuteronomistische Darstellung in 1 Reg. xii dafür nicht herangezogen werden darf, ist selbstverständlich. Ich will aber dieser Frage hier zunächst nicht nachgehen, da ihre Beantwortung, wie noch gezeigt wird, die Interpretation weiterer Textgruppen innerhalb von Ex.xxxii voraussetzt.

2. Als nächste Aufgabe ergibt sich nun, den ursprünglichen Kern jenes bereits erweiterten älteren Traditionsstückes herauszulösen und nach den Umständen seiner Entstehung zu fragen. Zugleich sind die Motive zu untersuchen, die zu den Erweiterungen dieser Kernerzählung geführt haben.

a) Dazu gehe ich jetzt von dem soeben erarbeiteten Text aus, der zwar die Erweiterungen in sich schließt, die Polemik gegen die Nordreichkulte jedoch noch nicht kennt. Nach dem in diesem Text vorliegenden Zusammenhang spielt die Handlung am Sinai. Die Frage ist, ob das in der Kernerzählung auch schon der Fall war. Da über den ursprünglichen Anfang dieser Kernerzählung zunächst keine zuverlässige Auskunft möglich ist[1]), frage ich nach der Tendenz, die die Erweiterungen verfolgen. Zu vv. 30-33, die ja nicht zur Kernerzählung gehören, wurde gesagt, daß ihre Spitze in v. 33 liegt: Jahwes Gericht trifft den Sünder, keinen anderen, den Sünder aber gewiß. Derjenige nun, der diesen Satz dem Geschehen vv. 20. 35a angliederte, tat das nicht, weil er von diesem Geschehen her dachte und es auf seine Konsequenz hinausführen wollte. Vielmehr ist deutlich, daß die Erzählung vom *'egäl* für ihn sozusagen das Material abgab, mit dem dieser theologische Satz dann zur Darstellung gebracht wurde. Wie wenig ihm das Geschehen der Kernerzählung allein dabei genügen konnte, wird daran deutlich, daß er in der Fürbitte Moses (vv. 31. 32) die weiteren Voraussetzungen dafür schaffen mußte, um v. 33 mit letzter Schärfe formulieren und einsichtig machen zu können. Man wird nun kaum einen geeigneteren

[1]) Die Feststellung, daß entweder vor v. 15 oder vor v. 19 der Anfang der Kernerzählung weggebrochen ist (s.o.), galt unter der Voraussetzung, daß innerhalb vv. 1-6 von einem gegossenen *'egäl* ursprünglich berichtet worden war. Diese Voraussetzung gilt nun nicht mehr (s.o.), und damit ist die Möglichkeit einer ursprünglichen Verbindung von vv. 1-6. 15aα mit vv. 19a. 20. 35a erneut zu untersuchen.

Ort als Heimat dieses programmatischen Satzes finden können als das Thema Sinai: hier ist er theologisch zu Hause. Und wir können diese Stufe auch noch näher bestimmen. Es fällt nämlich auf, daß Ex. xxxii 1a unmittelbar Bezug nimmt auf Ex. xxxiv 28a J. Zwar findet sich die Aussage vom 40-tägigen Aufenthalt Moses auf dem Berg auch Ex. xxiv 18, doch gehört sie dort zu P. So liegt es nahe, daß wir es bei unserer erweiterten Erzählung mit der ursprünglichen Fortsetzung von Ex. xxxiv 28 zu tun haben (zumindest mit einem Text, der sich selbst als Fortsetzung von Ex. xxxiv 28 ursprünglich verstand), die später aus hier noch nicht zu erörternden Gründen von ihrem Platz verdrängt wurde. Daraus ergibt sich der Schluß, daß höchstwahrscheinlich der Jahwist selbst seine Darstellung des Themas Sinai konsequent abgeschlossen hat [1]) mit einem Satz, der schon am Beginn seiner Jahwerede Ex. xxxiv 11. 14 anklang: Ex. xxxii 33. Und diesen Satz hat J, wie gezeigt wurde, zur Darstellung gebracht, indem er eine alte Erzählung vom Stierdienst der Israeliten aufnahm, sie, so urteile ich jetzt, durch einen eigenen Anfang (vv. 1a . . . 15aα) seinem Handlungsablauf anpaßte und durch einen eigenen Schluß (vv. 30-33) zu seinem Zwecke ergänzte. Von der alten Erzählung behielt J lediglich vv. 19a. 20. 35a (. . . ?), wobei er v. 35a (. . . ?) aus inneren Gründen an seinem ursprünglichen Platz nicht gebrauchen konnte und ihn an das Ende seiner Erzählung versetzte. Damit ist auch der Bestand des Textes zur Zeit seiner literarischen Fixierung gegeben, sofern die noch nicht untersuchten Teile von Ex. xxxii außer Acht bleiben.

b) So habe ich zugleich den Rest jener Kernerzählung rekonstruiert, die J vorfand (vv. 19a. 20. 35a), und kann jetzt nach den Umständen ihrer Entstehung fragen. Es ist nicht wahrscheinlich, daß diese Erzählung ursprünglich ebenfalls am Sinai gespielt hat, da sich ihr Anfang in diesem Falle in die J-Erzählung hätte einbauen lassen. Da aber J diesen Anfang offensichtlich als so störend empfunden hat, daß er ihn völlig wegbrach und durch einen eigenen ersetzte, kann man folgern, daß das Heiligtum, zu dem die Israeliten in der Kernerzählung jene verpönten Beziehungen unterhielten, namentlich genannt gewesen ist. Worum kann es sich dabei nun gehandelt haben?

Gressmann [2]) meinte, daß die Sage vom goldenen Kalb ursprünglich am Baal Peor spielte, wo die Israeliten zur Schadenfreude für

[1]) Zu Ex. xxxiii s.u.
[2]) *A.a.O.*, S. 67.

ihre Feinde mit den Moabiterinnen gebuhlt hätten (Num. xxv 1-5); denn von Feinden könne am Sinai nicht gut die Rede sein. Noch Hosea (ix 10) kenne den Götzendienst des Baal Peor als die erste Sünde, mit der Israel seinem Jugendgemahl Jahwe untreu wurde. Diese Meinung ist zu beachten, jedenfalls, wenn wir sie auf unseren Kerntext beziehen und die Frage nach den Umständen seines Aufkommens stellen. Eine solche Erzählung entsteht nun, wie Noth [1]) überzeugend gezeigt hat, nicht als Erinnerung an Ereignisse oder Verhältnisse vor Abschluß der Landnahme, vielmehr spiegelt sie Ereignisse oder Verhältnisse wider, die nach Abschluß der Landnahme aus mancherlei Gründen Veranlassung zu ihrer Entstehung boten. Genau so ist es auch hier und Num. xxv 1-5. Gewiß lassen sich die beiden Texte nicht irgendwie zu einem ursprünglichen Zusammenhang addieren, wie man ja überhaupt fragen kann, ob die Kernerzählung von Ex. xxxii und der Text von Num. xxv 1-5 dieselben Zustände voraussetzen, d.h. den abgelehnten Kult bestimmter Gruppen der Amphiktyonie am Heiligtum des Baal Peor. Immerhin ist aber soviel deutlich, daß hier wie dort die gleichen Mißstände angeprangert werden, wobei es sich in Ex. xxxii darum gehandelt haben wird, die gegenwärtige Verehrung eines (hölzernen) Stierbildes an einem bestimmten Heiligtum (vielleicht des Ostjordanlandes) in den Fluch einzubeziehen, den Mose durch seine Handlung über sie und das Urbild dieses Götzenbildes gebracht hat.

c) Für die zeitliche Ansetzung der Kernerzählung Ex. xxxii kommen die Richterzeit und die Königszeit in Frage: terminus ad quem ist, wie wir sahen, das Werk des Jahwisten. Für die Bestimmung des terminus a quo ist zu beachten, daß unsere Erzählung, ähnlich wie Num. xxv 1-5, voraussetzt, daß die Beziehungen israelitischer Gruppen zu Heiligtümern wie dem des Baal Peor bereits verpönt waren [2]). Die Frage ist nur, wann diese Auffassung frühestens möglich war. Noth hat im Anschluß an M. Weber und E. Sellin betont, daß auch in den kultischen Dingen die einzelnen Stämme in den nur sie betreffenden Angelegenheiten nach freiem Ermessen hätten schalten können. Neben dem amphiktyonischen Kult für den ganzen Verband wäre ohne weiteres Raum für die fortgesetzte Pflege von Stämme- und Sippenkulten geblieben, und das amphiktyonische Zentralheiligtum, an dem die Bundesopfer dargebracht wurden,

[1]) *A.a.O.*, S. 46 f.
[2]) Vgl. M. Noth, *a.a.O.*, S. 81.

hätte keineswegs das Bestehen lokaler Heiligtümer verboten [1]). Gewiß trifft das zu. Es ist nur die Frage, ob die Verehrung eines Völkerheiligtums, wie es beispielsweise das des Baal Peor darstellte, nicht andere Auswirkungen auf den Gesamtverband haben mußte als die Pflege partikularer Kulte an lokalen Heiligtümern innerhalb der Grenzen der einzelnen Stämme. Jedenfalls kann jene Praxis sich bei der Eigenart des sakralen Stämmeverbandes und der Bedeutung kultischer Begehungen schon recht bald als belastend erwiesen haben. So deutet die Polemik gegen die Beziehungen israelitischer Kreise zum Baal Peor oder zu ähnlichen Heiligtümern nicht unbedingt darauf hin, daß diese Erzählungen erst in der Zeit entstanden sind, als die Tendenz des Jahwekultes, absolute Ausschließlichkeit für sich in Anspruch zu nehmen, aufkam. NOTH vermutet sicher mit Recht, daß dafür die Erhebung des amphiktyonischen Bundeskultes zum offiziellen Staatskult in der Zeit des davidischen Reiches geltend gemacht werden kann. Bezeichnenderweise ist aber auch weder in der Kernerzählung von Ex. xxxii noch in der älteren Schicht von Num. xxv 1-5 von einem Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes als Motiv für die Strafe die Rede. Die Anmeldung dieses Anspruchs ist in Ex. xxxii das Werk des Jahwisten.

Zu Num. xxv 1-5.

Nach NOTH [2]) wäre die nach Num. xxv 5 abgebrochene Erzählung ursprünglich auf eine Ätiologie eines Ortsnamens unter Verwendung des Stammes *ṣmd* hinausgelaufen, die wiederum unter der gegebenen Voraussetzung von schon als verpönt betrachteten Beziehungen der Israeliten zum Baal Peor gebildet wurde. Diese Meinung hat an der Beobachtung, daß es sich bei den *ṣmd*-Stellen von vv. 3. 5 um sehr gezwungen anmutende Formulierungen handelt und das Verbum nur hier und in der von Num. xxv abhängigen Stelle Ps. cvi 28 vorkommt, eine gute Stütze. Wichtig daran ist in dem hier vorliegenden Zusammenhang zweierlei: wenn aufgrund der These NOTH's v. 5 zum ursprünglichen Bestand gehört, dann scheidet v. 4 für den ursprünglichen Bestand aus, da er inhaltlich ganz offensichtlich mit v. 5 konkurriert. Dann ist aber auch v. 3b nicht ursprünglich, da er mit v. 4 eine Einheit bildet und v. 5 kaum jemals die unmittelbare Fortsetzung von v. 3b gewesen sein kann. Wir haben es in Num. xxv 3b. 4 mit einem deuteronomistischen Zusatz zu tun, wie auch

[1]) Vgl. M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels* (1930), S. 113.
[2]) *Überlieferungsgeschichte*, S. 81.

die Terminologie ausweist. Die Begründung der Strafe mit dem Zorn Jahwes erfogte demnach erst hier. Zum anderen deutet gerade die Tatsache, daß für die Darstellung der erwähnten Ätiologie die verpönten Beziehungen Israels zum Baal Peor schon als Material verwendet wurden, darauf hin, daß die Ablehnung dieser Beziehungen bereits verhältnismäßig früh erfolgte, jedenfalls in vorstaatlicher Zeit [1]).

3. Ich setze die Analyse nun fort mit einer Untersuchung über die Tafelworte Ex. xxxii 15aβb. 16. 19b. Es wurde bereits gesagt, daß Noth in ihnen einen Grund dafür sieht, daß Ex. xxxii ein sekundäres J-Stück darstellt. Die Frage lautet nun: brachte J schon die Tafelworte in Ex. xxxii?

Es wurde gezeigt, daß J die Kernerzählung Ex. xxxii 19a. 20. 35a (. . . . ?) aufnahm und sie mit einem eigenen Anfang und mit einem eigenen Schluß versehen an das Ende seiner Sinai-Erzählung stellte. Unter der Voraussetzung, daß J der Meinung war, Mose hätte die Tafeln vom Sinai schließlich mitgenommen — wofür es allerdings keine eigentlichen Belege gibt [2]) —, könnten die Tafelworte Ex. xxxii 15aβb. 16. 19b nicht im Text des Jahwisten gestanden haben; denn dann wären am Ende seiner Sinai-Erzählung die Tafeln vernichtet worden — und zwar endgültig. Nun scheidet zwar v. 16 sowieso aus, da J die Tafeln von Mose hergestellt und beschrieben sein läßt (Ex. xxxiv 1a. 27). Das ändert aber nichts an dem Problem. Und auch wenn man vv. 15aβb dem Jahwisten zuschreiben würde, v. 19b hingegen als sekundär bezeichnete, ist das doch nur eine Verlegenheitsauskunft: abgesehen davon, daß es hierfür kaum einsichtige kritische Maßstäbe gibt, müßte die ausgesprochene Beiläufigkeit, mit der J v. 15 dann die Tafeln erwähnte, unverständlich bleiben. Schließlich könnten die Tafelworte in Ex. xxxii mit der Begründung als sekundär erklärt werden, daß J kaum die Tafeln einführt (Ex. xxxiv), um sie gleich darauf wieder zerstört werden zu lassen.

Um nun einige Sicherheit für ein Urteil in dieser Frage zu gewinnen, gehe ich in einem Exkurs auf das sonstige Vorkommen der Tafeln im AT ein. Dazu stelle ich diese Fragen: In welchen Kreisen werden die Tafeln genannt? Was wird von ihnen berichtet und aus welchen Gründen?

---

[1]) Ich weise auf die Ausfuhrungen Noths, *Überlieferungsgeschichte*, S. 213, hin.
[2]) Daß es die Sinai-Erzählung jetzt so darstellt, ist eine ganz andere Sache.

Exkurs über die Tafeln im AT.

A. In Ex. gibt es außerhalb Kap. xxxii und Kap. xxxiv lediglich zwei Stellen, an denen die Tafeln genannt werden: Ex. xxiv 12 und Ex. xxxi 18. Noth [1]) hat gezeigt, daß durch Ex. xxiv 15b-xxxi 18 die alte Erzählung unterbrochen wurde, weil am Ende dieses P-Abschnittes von den beiden Tafeln die Rede ist (Ex. xxxi 18), die in den alten Quellen dann in Ex. xxxii. xxxiv eine Rolle spielen. Ich schließe mich hier der Zuweisung von Ex. xxxi 18 an P zunächst ohne eigene Diskussion an: der Einschub des P-Abschnittes an dieser Stelle findet so jedenfalls eine gute Erklärung. Wozu gehört aber Ex. xxiv 12?

α) Noth vermutet [2]), daß es sich in Ex. xxiv 12-15a um ein sekundäres J-Stück handelt, das einmal die Einleitung für Ex. xxxii abgegeben habe. Diese Meinung können wir nach allem nicht teilen. Die Tatsache aber, daß unmittelbar vor dem großen P-Einschub von den Tafeln die Rede ist, legt die Vermutung nahe, daß wir es hierbei mit einem sekundären P-Stück zu tun haben, das die Übergabe der Tafeln an Mose, wie sie dann in Ex. xxxi 18 berichtet wird, vorbereiten will. Die Entstehung dieser Stelle ist so zu denken, daß ihr Schreiber bei dem letzten Wort von Ex. xix 1P (סני) sofort an den Berg dachte und im Hinblick auf Ex. xxiv 15b. xxxi 18 entsprechend formulierte. Diesem sekundären P-Stück sind zuzurechnen: Ex. xxiv 12 (ohne die deuteronomistischen Eintragungen *wᵉhattōrā wᵉhammiṣwā . . . . lᵉhōroṯām*). 15a. Zu beachten ist, daß die Tafeln in v. 12 determiniert stehen, dazu werden sie, wie in xxxi 18, als steinern und von Gott beschrieben bezeichnet. Der Rest von Ex. xxiv 12-15a (also vv. 13. 14) ist ein sekundäres E-Stück, das einmal seinen Platz nach xxiv 2 hatte und vv. 1a. 9-11 [3]) schon voraussetzt [4]). vv. 1b. 2. 13aαb sind weitere sekundäre Zusätze zu E, denen wiederum später v. 13aβ eingefügt wurde. Von diesem Bestand ist schließlich v. 14 (*lānū! nāšūḇ!*) abhängig, in dem interessanterweise nicht Nadab und Abihu neben Aaron auftreten, sondern Hur. Die jetzige Anordnung des Textes ist darauf zurückzuführen, daß derjenige, der Ex. xxiv 3-8 in diesen, um die beschriebenen sekundären Stellen erweiterten E-

[1]) *Überlieferungsgeschichte*, S. 14.

[2]) Mit Rudolph, *Der „Elohist" von Exodus bis Josua*. BZAW 68 (1938), S. 48; vgl. *Überlieferungsgeschichte*, S. 33.

[3]) Man kann fragen, ob Mose oder die Ältesten hier ursprünglich sind; die anderen sind jedenfalls sekundär. Es ist verständlich, daß gerade dieser Text später zur Anmeldung bestimmter Ansprüche herhalten mußte.

[4]) V. 1a und wohl auch v. 2a (vgl. LXX) ist *ʾäl-JHWH* mit Noth, *Überlieferungsgeschichte*, S. 39, in *ʾēlaj* zu korrigieren.

Bestand einarbeitete, den Begleitern Moses, Aaron, Nadab, Abihu und den siebzig Ältesten, das Schauen des Gottes Israels (v. 10) *vor* der Bundschließung (vv. 3-8) nicht zugestehen wollte und aus dem gleichen Grunde wegen der Erwähnung Josuas die vv. 13. 14 auch nicht an ihrer ursprünglichen Stelle gebrauchen konnte. Somit rückten diese beiden vv. zunächst an das Ende des E-Bestandes von Ex. xxiv, um dann von R^{JEP} in das sekundäre P-Stück Ex. xxiv 12. 15a eingebaut zu werden.

So stellt Ex. xxiv 12. 15a ein sekundäres Stück der Priesterschrift dar, dessen Eintragung den Zweck verfolgte, dem großen P-Abschnitt Ex. xxiv 15b — xxxi 18 einen bedeutungsvollen Rahmen zu geben.

β) Wie aber steht es nun mit Ex. xxxi 18? Der v. gehört, wie bereits gesagt wurde, der Priesterschrift an. Man kann fragen, was für einen Sinn er da eigentlich hat. Sehen wir zunächst auf die Bezeichnung der Tafeln in Ex. xxxi 18: *luḥoṯ hāʿeḏuṯ*. Die Priesterschrift braucht *hāʿeḏuṯ* sehr häufig als Bezeichnung der Lade (*ʾᵃrōn hāʿeḏuṯ*), an einigen Stellen sind *ʾārōn* und *hāʿeḏuṯ* geradezu synonym (z.B. Ex. xxvii 21; xxx 36). So kann vermutet werden, daß dieser Bezeichnung der Tafeln die bekannte Vorstellung zugrunde liegt, sie hätten in der Lade gelegen [1]). Diese Vorstellung findet sich ausdrücklich lediglich Dt. x 1-5 und in den davon abhängigen Stellen 1 Reg. viii 9 (.21) und 2 Chr. v 10. Dt. x 1-5 setzt aber die jetzige Komposition der Sinai-Erzählung voraus, wofür sich ein Beweis erübrigt, und bringt erst v. 5aβ die eigene Angabe, daß nämlich Mose die Tafeln in die Lade gelegt hätte. Weder die Priesterschrift noch die alten Quellen berichten etwas davon [2]). So kann geschlossen werden, daß Ex. xxxi 18 die Tafeln noch nicht als *luḥoṯ hāʿeḏuṯ* bezeichnet hat. Das bestätigt sich in gewisser Weise auch an Ex. xxiv 12, dessen Schreiber *hāʿeḏuṯ* offensichtlich noch nicht in seiner P-Vorlage gelesen hat und die Tafeln nur als die steinernen Tafeln einführt. Die Worte *luḥoṯ hāʿeḏuṯ* in Ex. xxxi 18 sind also Eintragungen aufgrund der Vorstellungen von Dt. x 1-5, über deren Aufkommen noch zu sprechen sein wird. Aber auch gegenüber der Ursprünglichkeit des *šᵉnē* von Ex. xxxi 18 sind Zweifel anzumelden. Das Auftreten des Wortes an dieser Stelle ist als redaktionelle Eintragung aufgrund von Ex. xxxiv 1J zu verstehen: der Schreiber von Ex. xxiv 12 fand es noch nicht in seiner

[1]) Das gleiche gilt für die Bezeichnungen im Rahmen des deuteronomischen Gesetzes (z. B. Dt. ix 9 u.ö.: *luḥoṯ habbᵉrīṯ*; x 8: *ʾāṯ-ʾarōn bᵉrīṯ-JHWH*).

[2]) Ex. xxv 16.21 und xl 20 sind ganz sekundär.

Vorlage. Demnach entsprechen sich Ex. xxxi 18aαb und Ex. xxiv 12 . . . b (ohne die Zusätze), dessen Schreiber sich statt xxxi 18b mit dem kurzen v. 12bβ begnügen konnte, da er in direkter Rede erzählt.

Der so rekonstruierte ursprüngliche Text von Ex. xxxi 18 läßt die Absicht der Priesterschrift, die sie mit der Erwähnung der Tafeln an dieser Stelle verfolgte [1]), ganz deutlich hervortreten. Zweifellos kannte P die alten Quellen und wußte aus ihnen von den Tafeln, auf die Mose „die Worte" geschrieben hatte (Ex. xxxiv 27J). Wenn es nun P darauf ankam, seinen Gottesworten (Ex. xxv-xxxi) göttliche Autorität zu verschaffen, dann konnte er um eine Verarbeitung der Tafeln in seinem Sinne gar nicht umhin, da ihm die durch J einmal begründete Vorstellung von der engen Verbindung von authentischem Gotteswort und Tafeln einfach vorgegeben war. P *mußte* die Tafeln aufnehmen! Seine Absicht setzte er dann durch, indem er ihren Inhalt neu bestimmte: die Stellung von Ex. xxxi 18 bringt zum Ausdruck, daß der Inhalt der Gesetze Ex. xxv-xxxi im Sinne der Priesterschrift den Inhalt der Gesetzestafeln darstellt (zwei waren dafür allerdings kaum genug!) — und das wurde durch P^S mit Ex. xxiv 12 noch erhärtet. Darüberhinaus verstand es P, seiner Darstellung gegenüber den alten Quellen [2]) dadurch größeres Gewicht zu verleihen, daß er die Tafeln von Gott beschrieben sein läßt. Bei diesem Unternehmen konnte es für P nun keineswegs darauf ankommen, ob im ursprünglichen Schluß der Sinai-Erzählung des Jahwisten Ex. xxxii 19b die Tafeln vernichtet wurden, sondern allein darauf, die Bedeutung, die J ihnen gegeben hatte, nämlich das verbindliche Gotteswort zu enthalten, gemäß dessen der Bund zwischen Jahwe und dem Volke geschlossen worden war, für die eigene Sache zu beanspruchen. Damit waren die alten Quellen, deren Komposition eindeutig von der Konzeption des Jahwisten beherrscht wird, am Sinai neutralisiert und P an ihre Stelle getreten.

Ergebnis.

Für die Untersuchung zu Ex. xxxii 15aβb. 16. 19b hat sich aus der Diskussion der Tafelstellen bei P zweierlei ergeben:

1. J kann — unter der Voraussetzung, daß er überhaupt Tafelworte in Ex. xxxii brachte — in V. 15aβ nur von *luḥoṯ* (wie in v. 19a),

[1]) Es ist von vornherein unwahrscheinlich, daß P hier lediglich seiner Chronistenpflicht genügte.

[2]) D.h. gegenüber der durch den J-Bestand bestimmten Komposition von JE; von E sind keine Erwähnungen der Tafeln erhalten.

nicht aber von *luḥoṭ hā'eḏuṯ* gesprochen haben, da diese Wendung erst aufgrund von Dt. x 1-5 in Ex. eindrang.

2. Daß P die Kenntnis von einer längeren Existenz der Tafeln (etwa bis 587 in Jerusalem) voraussetzt (womit ja auch J nicht von ihrer definitiven Vernichtung hätte sprechen können), hat sich nicht ergeben.

B. Außerhalb der behandelten Stellen in Ex. und Dt. x 1-5 (1 Reg viii 9; 2 Chr. v 10) kommen die Tafeln im AT nur noch Dt. iv 13; v 22; ix 9. 10. 11. 15. 17 vor. Es läßt sich aufgrund obiger Beobachtungen zu Ex. xxxi 18 nachweisen, daß alle diese Stellen genau so wie Dt. x 1-5 die Komposition der drei Quellen voraussetzen. Der Sinn, den die Tafeln an diesen Stellen haben, läßt sich rasch darstellen, weil es sich hierbei im wesentlichen um Bekanntes handelt. Dt. iv 13 und ix 9ff. vollziehen die theoretische Identifikation von Bund und Gesetz. Der Bund, der als Ereignis schon bei J eng mit den Tafeln verknüpft ist, wird hier insofern neu bestimmt, als das Gesetz, das noch bei P im gleichen Sinne wie bei JE verstanden wurde, jetzt nicht mehr die in die Tafeln eingegrabene Urkunde ist, nach deren Maßgabe (Ex. xxxiv 27) der Bund zwischen Jahwe und dem Volke geschlossen wurde, sondern das Gesetz selbst ist nun der Bund [1]). Und zwar in dem Sinne, daß eben das deuteronomische Gesetz [2]) mit dem Bund gleichgesetzt wird, indem es zur authentischen göttlichen Auslegung des Dekalogs (Dt. v 22!) erklärt wird (Dt. v 28-30) [3]). So haben die Tafeln in den Rahmenstücken des deuteronomischen Gesetzes die gleiche Funktion, die ihnen Ex. xxxi 18 von P zugeteilt wurde. Während jedoch P seinen Inhalt der Tafeln an die Stelle des Inhalts der Tafeln bei J setzte, lassen die Rahmenstücke des deuteronomischen Gesetzes aus höchst zweckbestimmten Gründen den Dekalog, den sie nach der Komposition der Quellen als den Inhalt der Tafeln anerkannten, stehen, neutralisieren ihn aber auf die Weise, daß sie das deuteronomische Gesetz zu seinem verbindlichen Kommentar erklären: der Nachdruck, den der Rahmen auf den Dekalog legt, verfolgt eindeutig das Ziel, die vielen und wesentlich konkreteren Bestimmungen, die durch das Unternehmen der Priesterschrift Anspruch auf göttliche Urheberschaft erhoben, auszuschalten.

[1]) 1 Reg. viii 9. 21 ziehen folgerichtig die Konsequenzen: die Tafeln (in der Lade) sind identisch mit dem Bund.

[2]) Das den Begriff „Bund" gar nicht kennt: Dt. xvii 2 *la'ᵃbor bᵉrīṯō* ist eine typisch deuteronomistische Wendung.

[3]) Vgl. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (1942), S. 101. 106.

Zu Dt. x 1-5 und seinen abhängigen Stellen bleibt wenig mehr zu sagen. Die beschriebene Identifikation von Bund und Gesetz ist bereits vollzogen: Dt. x 1-5 übernimmt das Ergebnis und stellt es v. 5 in den Dienst der Sache, die der Deuteronomist in 1 Reg. viii 9 (.21) zuende geführt hat. Die Einzigartigkeit des Tempels zu Jerusalem kommt nunmehr in sinnfälliger Weise zum Ausdruck: er ist das Heiligtum der Lade, die die Gesetzestafeln, den Bund, in sich birgt.

Ergebnis.

Alle Stellen innerhalb Dt. erweisen sich mit ihren Aussagen über die Gesetzestafeln als ganz und gar abhängig von der Komposition der Quellen — und das heißt, wie gesagt wurde, letztlich vom Jahwisten.

Damit stehe ich wieder vor der Frage, die der Anlaß des obigen Exkurses über die Gesetzestafeln im AT war: hat J Ex. xxxii 19b die Zerstörung der Tafeln berichtet? Bei dem Versuch einer Lösung gehe ich von den Ergebnissen meiner bisherigen Untersuchungen über die Tafeln im AT aus.

1. Die Erwähnungen der Tafeln außerhalb Ex. bieten keine eigenen Tafel-Traditionen. Sie sind abhängig von der Sinai-Erzählung, wie sie die Komposition von JEP bietet und verwenden die dortigen Berichte über die Tafeln lediglich als Material zur Darstellung ihrer eigentlichen theologischen Ansprüche.

2. Das gleiche gilt für P: auch die Priesterschrift bringt die Tafeln nicht, um über sie etwas zu sagen, sondern um ihr von J begründetes Ansehen in den Dienst seiner Ansprüche zu stellen.

3. Ex. xxxii 16 ist innerhalb von J sekundär, da es von Ex. xxxi 18 abhängig ist. Das gleiche gilt nun auch von Ex. xxxii 15b: der v. ist redaktioneller Zusatz, der erklären will, wie die vielen Worte Ex. xxv-xxxiP auf zwei Tafeln Platz finden konnten. Das bedeutet, daß R^{JEP} Ex. xxxii 15aβ und damit v. 19b in JE schon vorfand. Es gibt somit keinen Grund, aus literarkritischen Erwägungen diese vv. J abzusprechen. Man kann allerdings fragen, ob es Gründe gibt, die eine Behauptung der Ursprünglichkeit von Ex. xxxii 15aβ. 19b innerhalb des J-Werkes rechtfertigen.

Der Sinn, den J den Tafeln Ex. xxxiv gegeben hat, ist deutlich: sie sind mit den von Mose in sie eingegrabenen Worten die Urkunde des Bundes, den Jahwe mit dem Volk am Sinai geschlossen hat. Man kann nun sofort fragen: gehören Ex. xxxii 15aβ. 19b nicht zu J — warum erwähnt er dann diese so bedeutsamen Tafeln später nie

wieder [1])? Andererseits: gehören diese vv. ursprünglich zu J, dann ist sein Schweigen über weitere Schicksale der Tafeln sofort verständlich. Dagegen kann nun die oben aufgeworfene Frage wiederholt werden: warum führt J die Tafeln Ex. xxxiv ein, um sie gleich darauf Ex. xxxii wieder zerstört werden zu lassen?

Dazu stelle ich zwei Thesen auf, deren Berechtigung sich an ihrer Brauchbarkeit für die Erklärung des Textes erweisen muß.

1. Den überlieferungsgeschichtlichen Hintergrund der Tafelworte von Ex. xxxiv und xxxii bildet *eine* Tradition, die ursprünglich als Ätiologie einer ganz bestimmten geologischen Eigentümlichkeit und ihres Namens (*luḥoṯ*) gebildet worden war. Über den Inhalt dieser Ätiologie und den Ort, um den es sich bei ihr handelte, kann — nachdem J diese Tradition zur Darstellung seiner Sinai-Erzählung verwendet hat — nicht mehr gesagt werden, als daß jene geologische Eigentümlichkeit und ihr Name höchstwahrscheinlich mit einem (mythischen? [2]) Ereignis erklärt wurden, bei dem es am Fuße eines Berges (Ex. xxxii 19b) zur Zerstörung mehr oder weniger gewaltiger Steintafeln gekommen sein soll. Von dieser Ätiologie hat J *die* Züge in seine Sinai-Erzählung aufgenommen, die reinen Geschehnis-Charakter trugen, da es ihm hierbei keineswegs um eine Ätiologie ging, sondern um eine höchst aktuelle theologische Aussage innerhalb seines Werkes. Dazu

2. Die Absicht, die J bei der Aufnahme dieser alten *luḥoṯ*-Tradition in Ex. xxxiv und xxxii verfolgte, bestand darin, die Gottesworte, die er Ex. xxxiv bietet, als die Grundlage des Bundesschlusses am Sinai zu erklären and damit für das Volk des Bundes in seiner Zeit mit kanonischer Verbindlichkeit auszustatten. Und gerade mit der Erzählung von der Herstellung der Tafeln, ihrer Beschreibung mit den Gottesworten durch Mose und ihrer anschließenden Zerstörung provoziert J die Frage nach der Existenz eines in seiner Zeit ebenso verbindlichen Kanons und beantwortet sie zugleich: dieser Kanon ist eben die Gottesrede von Ex. xxxiv, inhaltlich gleich mit den Worten der Tafeln, damit diesen aber auch gleich an Würde und Auto-

[1]) Dafür kann man R^{JEP} nicht verantwortlich machen; denn auch von P ist ja nichts überliefert, wodurch ein eventueller J-Bericht über die Tafeln hätte verdrängt werden können.

[2]) Diese Vermutung beruht auf der Feststellung, daß menschliche Kräfte für die Entstehung einer auffälligen tafelförmigen Formation auch nicht in sehr alten Ätiologien verantwortlich gemacht worden wären. Wir hätten es unter der Voraussetzung einer mythologischen Ätiologie mit einer sehr alten Tradition zu tun, die von J durch ihre Beziehung auf Mose historisiert worden wäre.

rität, da die Tafeln ja nicht mehr existieren. Die Einzigartigkeit, die J den Tafeln in seiner Darstellung gibt, hat nur den Sinn, die Einzigartigkeit und damit den Anspruch der bei ihm verkündeten Gottesworte zu dokumentieren. Die Gesetzestafeln der Sinai-Erzählung haben nie existiert: sie verdanken ihre Entstehung allein der Absicht des Jahwisten, von ihrer Vernichtung berichten zu können. Unter diesen Umständen konnten sich natürlich auch keine selbständigen Tafel-Traditionen bilden.

Es ist deutlich geworden, wie sich die bei J erkennbare Methode entsprechend bei P, in den Rahmenstücken des deuteronomischen Gesetzes und beim Deuteronomisten charakteristisch abgewandelt wiederholt.

Aufgrund dieser Thesen rechne ich Ex. xxxii 15aβ [1]). 19b dem bisher erarbeiteten Bestand der jahwistischen Quelle in diesem Kapitel zu.

Der Arbeit des R^{JEP} ist die vorliegende Anordnung zuzuschreiben. Ihm lagen in dem hier interessierenden Abschnitt der Sinai-Erzählung — von einer Beurteilung der noch zu besprechenden Stücke in Ex. xxxii abgesehen — folgende Stücke vor. Von JE: Ex. xxiv 1-11. 13. 14 sowie Ex. xxxiv 1a . . . [2]) 28a; Ex. xxxii 1a . . . 4b. 6. 15a. 19. 20. 30-33. 35a; Ex. xxxiii [3]). Von P: Ex. xxiv 12. 15 . . . xxxi 18. Wie R^{JEP} in Ex. xxiv verfahren ist, wurde bereits gezeigt. Bei seiner Bestimmung des Verhältnisses von Ex. xxxi 18P zu Ex. xxxiv 1J ist es dann dazu gekommen, daß Ex. xxxii von seinem ursprünglichen Platz am Ende der Sinai-Erzählung bei J weggenommen und zusammen mit Ex. xxxiii zwischen Ex. xxxi 18 und Ex. xxxiv 1 eingeordnet wurde. Auf diese Weise wurde die Kalberzählung, in deren Zusammenhang die Zerstörung der Tafeln berichtet ist, zum Anlaß für die Zerstörung der Tafeln von Ex. xxxi 18 und damit zur Herstellung der (neuen) Tafeln Ex. xxxiv 1 [4]), von deren Zerstörung nun natürlich

[1]) *hā'ēḏuṯ* ist hier natürlich wie in Ex. xxxi 18 ganz sekundär.

[2]) Auf eine Analyse von Ex. xxxiv kann ich hier verzichten.

[3]) Der Umfang von Ex. xxxiii, der dem R^{JEP} vorlag, braucht hier nicht im einzelnen untersucht zu werden. Ich stelle dazu folgende Thesen auf. J hat im Anschluß an die Kalberzählung folgerichtig vom Abzug des Volkes erzählt, wie wir es jetzt am Anfang von Ex. xxxiii als Gottesbefehl lesen. Diesem Text wuchsen allmählich andere Stücke hinzu, deren Herkunft im einzelnen hier unerörtert bleiben kann. Sie sind teils älter, teils jünger als R^{JEP}. Ex. xxxii 34a ist sekundäre Eintragung aufgrund von Ex. xxxiii 2J.

[4]) Die Erwähnung des vierzigtägigen Aufenthaltes Moses auf dem Berg bei P (Ex. xxiv 18) war für die Komposition des R^{JEP} ein vollgültiger Ersatz für Ex. xxxiv 28aJ: der Herstellung des Kalbes in Ex. xxxii 1ff. lag damit in der Komposition dasselbe Motiv zugrunde wie ursprünglich bei J. Allerdings kann

keine Rede mehr ist [1]). P und J waren so in ein zeitliches und sachliches Nacheinander gebracht, der Befehl zum Abzug des Volkes Ex. xxxiii steht jetzt allerdings an falscher Stelle. Die Hinweise in Ex. xxxiv 1. 4 auf die Tafeln von Ex. xxxi 18 und ihre Zerstörung in Ex. xxxii, aber auch die Tafelworte Ex. xxxii 15b. 16 sind redaktionelle oder noch spätere Eintragungen.

Schließlich ist der Redaktor auch noch in der jetzigen Fortsetzung von Ex. xxxiv 28 nachzuweisen. Den Grundbestand von Ex. xxxiv 29-35 bildet ein E-Stück, das ursprünglich im Zusammenhang mit dem E-Bestand von Ex. xxiv stand und von R^{JE} an das Ende der jahwistischen Sinai-Erzählung verschoben wurde, wahrscheinlich zwischen Ex. xxxii und Ex. xxxiii. R^{JEP} nahm dieses Stück dann aus seinem JE-Zusammenhang heraus und setzte es hinter Ex. xxxiv 28, um so einen bedeutsamen Abschluß der Bergerzählung zu bringen. Jenem E-Grundbestand waren allmählich weitere Teile zugewachsen, und diesem Text sind dann von R^{JEP} in Analogie zu Ex. xxxii 15 in v. 29 die Worte *ūšnē luḥot* [2]) *bəjaḏ mošä* eingefügt worden, die hier — im Gegensatz zu Ex. xxxi 15aβ! — für den weiteren Gang der Erzählung bezeichnenderweise keinerlei Bedeutung haben.

4. Ich schließe nun diesen Abschnitt über die alte Tradition und ihre ersten literarischen Stufen mit einer Erörterung der Josua-Worte (vv. 17. 18).

Eine Beobachtung, die an Ex. xxiv 13. 14 zu machen war, kann sogleich aufgenommen werden: die Worte *wajhōšuʿa məšārəṯō* sind im Zusammenhang von Ex. xxiv 13 nicht ursprünglich. Es war hier zunächst lediglich von Mose die Rede, wie aus den Verbformen (3. sg.) und der Nennung allein Moses v. 13b hervorgeht. v. 14 dagegen läßt erkennen (*lānū*, *nāšūḇ*), daß seinem Schreiber die heutige Fassung des v. 13 schon vorlag. Nun kann geschlossen werden, daß auch Ex. xxxii 17. 18 noch nicht in J gestanden haben können, da diese vv. offensichtlich von der Vorstellung ausgehen, daß Josua mit Mose auf dem Berge war, diese Vorstellung aber erst aufgrund der sekundären Eintragung in Ex. xxiv 13 (E^S) möglich ist. Das bedeutet, daß wir es Ex. xxxii 17. 18 mit einem Zusatz zu tun haben,

---

Ex. xxiv 18b auch redaktioneller Zusatz sein, um Ersatz für den nun hinter Ex. xxxii 1 verrückten v. Ex. xxxiv 28 zu schaffen.

[1]) Danach konnte es erst aufgrund dieser durch R^{JEP} vollzogenen Komposition des Quellenmaterials von Ex. xxxii-xxxiv zur Ausbildung der Dt. x 5 erstmalig begegnenden Vorstellung von der Aufbewahrung der Tafeln in der Lade kommen.

[2]) Auch hier ist *hāʿeḏuṯ* sekundär.

der frühestens von R^{JE} herrührt. Über den terminus ad quem läßt sich Genaueres kaum mehr sagen. R^{JEP} fand zwar, wie festgestellt werden konnte, Ex. xxiv 13 mit Josua schon vor. Das bedeutet aber nicht, daß ihm auch Ex. xxxii 17. 18 vorlagen. Auf der anderen Seite ist kaum anzunehmen, daß R^{JEP} diese vv. aufgrund von Ex. xxiv 13 in Ex. xxxii eingetragen hat, da dafür von P her keine Veranlassung gegeben war. Schließlich gibt es keinen Grund, Ex. xxxii 17. 18 für deuteronomistisch zu halten. Dieses Stück ist nach allem am ehesten ein sekundärer Zuwachs zu JE. Es hat an seinem Platz den Sinn, aufgrund der gegebenen Vorstellung von der Begleitung Moses durch Josua (Ex. xxiv 13) die größere Erfahrung und das begründetere Urteil des Meisters gegenüber dem Diener zu rühmen. Ob dahinter auch eine polemische Spitze verborgen ist, kann allenfalls vermutet, kaum aber diskutiert werden. Daß im übrigen Josuas Irrtum in der Weise gezeichnet wurde, daß man ihn den Lärm im Lager für Kriegsgeschrei halten ließ, war von Ex. xvii 8ff. her naheliegend.

Das alles bedeutet, daß Ex. xxiv 13 hier nicht einfach um der Kontinuität der Handlung willen in den Text aufgenommen wurde; vielmehr tritt die Tendenz von Ex. xxiv 13, Josua als den einstigen Nachfolger Moses und Vollender der Landnahme an diesem so bedeutenden Ereignis teilhaben zu lassen und so dem Ansehen seiner Person zu dienen (sc. dem der durch seine Person vertretenen Kreise), in Ex. xxxii 17. 18 völlig in den Hintergrund. Es geht hier — zumindest positiv — nicht um Josua, sondern um Mose — und Ex. xxiv 13 liefert nur mehr das szenische und personelle Material der so auf Mose bezogenen Aussage. Mehr läßt sich hier nicht sagen.

III. Die Leviten und Aaron in Ex. xxxii.

Damit stellt sich die Aufgabe, die Worte über die Leviten (vv. 25-29) und die über Aaron (vv. 2b-4a. 5. 21-24. 35bβ) den bisherigen Ergebnissen unserer Analyse von Ex. xxxii sachgemäß zuzuordnen. Ich beginne mit den Levitenworten, da v. 25b offensichtlich eine sekundäre Eintragung aufgrund von vv. 1b-4a ist, woraus geschlossen werden kann, daß die Levitenworte in Ex. xxxii älter sind als die Aaronworte.

1. Es ist unwahrscheinlich, daß J die Levitenworte bereits mit der Kernerzählung vorgegeben waren: das Gericht geschieht in der Kernerzählung bereits vv. 20. 35a. Auch daß J vv. 25-29 in seiner Darstellung gebracht hat, ist nicht anzunehmen: Moses Bitte um

Vergebung der Sünden für sein Volk ist schwer denkbar als ursprüngliche Fortsetzung des Berichts von der Belehnung der Leviten mit dem Priestertum für dieses selbe Volk. Zudem ging es J um das dargestellte theologische Ziel, für das vv. 25-29 ohne jede Notwendigkeit sind. Aber auch vv. 7. 8. 34aαb scheinen älter zu sein als vv. 25-29: die Ignorierung des Gerichts von v. 20 um der Ankündigung des kommenden Gerichts willen war jedenfalls eher möglich ohne die Levitenworte im vorgegebenen Text als mit ihnen. Eine eindeutige Entscheidung ist allerdings auf diesem Wege noch nicht möglich.

Auf der anderen Seite handelt es sich bei den Levitenworten aber auch nicht um eine gegenüber ihrem jetzigen Kontext ursprünglich völlig eigenständige Einheit. Der Anfang der kurzen Erzählung knüpft an eine Situation an, die durchaus der durch die Anfertigung des *'egäl* geschaffenen entspricht und von der das für die Absicht des Schreibers von vv. 25-29 Wesentliche in v. 25a gebracht wird. Es läßt sich zwar nicht ausschließen, daß vv. 25-29 in einer anderen Erzählung zu Hause waren, sehr wahrscheinlich ist es aber nicht. Ich gehe im folgenden von der Annahme aus, daß wir es in Ex. xxxii 25-29 mit einem gegenüber dem J-Bestand literarisch sekundären Stück zu tun haben, dessen Verfasser sich zur Darstellung seines Zweckes der jahwistischen Kalberzählung bediente und keine Veranlassung sah, auf die Tatsache, daß das Gericht in vv. 34aαb für einen unbestimmten Zeitpunkt in der Zukunft angekündigt wird, Rücksicht zu nehmen.

Die Absicht des Schreibers von vv. 25-29 wird im allgemeinen darin gesehen, daß er die Entstehung des levitischen Priestertums erklären wollte. Das hätte er in der Weise getan, daß er an dessen Anfang ein entschlossenes Handeln der Leviten für Jahwe stellte, aufgrund dessen die Leviten dann eben mit dem Priestertum belehnt wurden. Über die Frage, wer denn nun mit den Leviten vv. 26. 28 gemeint sei, ob der Stamm Levi, wie er als einer neben anderen im Zwölfstämmesystem auftritt, oder die, die von da an Leviten (gleich Priester) genannt wurden, gibt es keine einhellige Meinung. Die Antworten werden in der Regel von einem vorgefaßten Urteil über das Leviten-Problem her gegeben, nicht aber aufgrund einer Analyse der Levitenworte in Ex. xxxii. Gerade eine solche Analyse aber zeigt, daß jene die Problemgeschichte beherrschende Alternative unsachgemäß ist, weil sie die historischen Voraussetzungen des Schreibers unberücksichtigt läßt und damit seine eigentlichen Absichten verkennt.

Ich gehe von vv. 27. 29 aus. Die Leviten sollen (v. 27) jeder seinen Bruder, Nachbarn und Nächsten töten; und v. 29 heißt es, sie sollen ihre Hände füllen; denn jeder ist gegen seinen Sohn und gegen seinen Bruder (sc. für Jahwe aufgetreten). Daß es sich dabei nicht um Züge eines historischen Ereignisses handeln kann, liegt nach allem auf der Hand. Wie kommen diese Aussagen aber hierher? Man hat auf die Verwandtschaft zwischen dem Levi-Spruch des Mose-Segens (Dt. xxxiii) und Ex. xxxii hingewiesen — sicher mit Recht. Die Deutung dieser Verwandtschaft muß aber auf alle Fälle von dem älteren Levi-Spruch [1]) her erfolgen. Und das besagt: dem Verfasser von Ex. xxxii 25-29 lag bereits Dt. xxxiii 9 [2]) vor. Seine Absicht war nun — zunächst allgemein gesprochen —, etwas über die Investitur des levitischen Priestertums zu erzählen. So nahm er Ex. xxxii als das szenische Material für den Ablauf der Handlung (v. 27) und für die Begründung der Einsetzung der Leviten zu Priestern (v. 29). Und es ist bemerkenswert, daß er sich vor der Notwendigkeit sah, bei seinem Unternehmen den ursprünglich gewissermaßen ideellen Sinn von Dt. xxxiii 9 so umzudeuten, als sei hier Bezug genommen auf das von ihm selbst ja erst konstruierte historische Ereignis des Eintretens der Leviten für Jahwe anläßlich jener *ʿegäl*-Affäre am Sinai.

An dieser Stelle ist auf v. 28b einzugehen. Die Aussage, daß bei dem Unternehmen der Leviten dreitausend Mann aus dem Volke fielen, ist zwar nicht störend, nach v. 28a und im Hinblick auf die Parallelität von v. 27b und v. 29aβ eigentlich unnötig. Ich vermute nun, daß der Schreiber der Levitenworte die Worte v. 28b in Ex. xxxii bereits vorfand — und zwar standen sie ursprünglich im Anschluß an v. 35a und bildeten dort dessen inhaltliche Bestimmung — und in seine eigene Darstellung einbaute, weil er das über die Sünde des Volkes ergangene Gericht Jahwes für die von ihm erzählte Tat der Leviten sichern wollte. V. 28b ist demnach Bestandteil der Kernerzählung und hatte seinen ursprünglichen Platz nach v. 35a noch bis zum Einbau der Levitenworte (vv. 25-29) inne. Mit der Übernahme von v. 28b in die Levitenworte war nun auch die Möglichkeit gegeben für die Erweiterungen in vv. 35bα und β. Dabei wird v. 35bα entweder unmittelbar im Zusammenhang mit dem soeben beschriebenen Vorgang beim Einbau der Levitenworte entstanden sein oder bald danach.

[1]) K. Möhlenbrink, *ZAW* 52 (1934), S. 288, setzt den Levi-Spruch Dt. xxxiii auf die Zeit kurz nach der Landnahme an.

[2]) Auf eine Abgrenzung des ursprünglichen Bestandes des Levi-Spruches kommt es hier nicht an.

Jedenfalls kennt sein Schreiber noch das Volk als Hersteller des *ʿegäl*, während v. 35bβ erst im Anschluß an vv. 1b-4a. 21-24 möglich ist, wo diese Tat dem Aaron zugeschrieben wird.

Das einzige Element innerhalb von Ex. xxxii 25-29, das sich nicht ableiten läßt, sind die *bᵉnē lewī*. Man kann nun nicht einfach im Verständnis des Schreibers jener vv. Priester und Levit so gleichsetzen, als seien sie austauschbare Begriffe: dann hätte es für ihn keine Veranlassung gegeben, das Priestertum gerade der Leviten zu begründen. Und offensichtlich konnte er sich auch nicht mit der noch Dt. xxxiii 9 angebotenen Lösung begnügen, daß eben diejenigen Leviten und damit Priester sind, die sich ohne Rücksicht auf ihre verwandtschaftlichen Bindungen dafür entscheiden [1]). Allerdings ist auch nicht anzunehmen, daß das Problem des levitischen Priestertums für den Verfasser von Ex. xxxii 25-29 darin bestanden haben könnte, die Tatsache, daß ein ehemals weltlicher Stamm Levi nun Priesterfunktion ausübt, zu erklären: ein weltlicher Stamm Levi hat nach Abschluß der Landnahme nicht mehr existiert [2]), und er bildete schon für den Levi-Spruch des Mose-Segens keine diskutable Erinnerung mehr. So wird man auch nicht sagen können, daß das für den erheblich jüngeren Verfasser von Ex. xxxii 25-29 plötzlich wieder aktuell geworden sei. Die Lösung muß davon ausgehen, daß der Verfasser dieser vv. ein Interesse daran hatte, ein die Leviten und ihr Priestertum betreffendes aktuelles Problem zu lösen — und dieses bestand für ihn darin, daß die noch für Dt. xxxiii 9 fraglos gegebene Identität von Levit und Priester in seiner Zeit nicht mehr ausschließlich in Geltung war: es geht hier also darum, das alleinige Recht der Leviten auf das Priestertum zu dokumentieren. Deswegen erzählt der Verfasser dieser vv., daß die Leviten die einzigen waren, die an jenem Tage der schmachvollen Abgötterei des ganzen Volkes Jahwe die Treue hielten: dafür wurden sie mit dem Priestertum belehnt.

Der Sinn dieses Stückes besteht also gerade nicht in einer reinen Ätiologie, die bestehende Zustände erklären will, sondern in einer Apologie, die bestehende — aber eben nicht unbestrittene — Verhältnisse als die einzig legitimen erweisen und gegenüber allen anderweitigen Ansprüchen verteidigen will. Und dazu bediente sich der Verfasser der Form der Ätiologie.

---

[1]) Dt. xxxiii 9 ist Levi der Priestereponym: Priester und Levit sind hier tatsächlich noch austauschbare Begriffe.

[2]) Zu Gen. xxxiv vgl. jetzt S. Lehming, „Zur Überlieferungsgeschichte von Gen. 34", *ZAW* 70 (1959), S. 228 ff.

So verstanden wird dann auch die Frage danach, was die Leviten von Ex. xxxii 25-29 vor ihrer Investitur waren, gegenstandslos. Für den Verfasser dieser vv. gibt es diese Frage nicht, weil sie ja auch für die Leviten-Priester seiner Zeit gar nicht bestand. So hat er sie auch nicht beantwortet. Für ihn geht es allein darum, den Ausschließlichkeitsanspruch der Levitenschaft — wie immer man sich diese Größe im einzelnen nun vorstellen mag — auf das Priestertum zu begründen.

Der Schreiber von Ex. xxxii 25-29 ist demnach in einer Zeit anzusetzen, in der von Nichtleviten ein Anspruch auf das Priestertum erhoben wurde. Wann das geschah und welche Größen es waren, die den Ausschließlichkeitsanspruch der Leviten auf das Priestertum praktisch oder gar theoretisch bestritten und vielleicht selbst mit einem solchen Anspruch auftraten, ist aus Ex. xxxii allein nicht schlüssig zu belegen. Doch läßt sich über den terminus a quo von hier aus etwas sagen: wenn es richtig ist, daß vv. 7. 8. 34aαb vor vv. 25-29 in den Text kamen, dann sind die Levitenworte frühestens möglich nach der Errichtung der Heiligtümer in Bethel und Dan durch Jerobeam I.

Es ist nun interessant zu sehen, daß sich im Zusammenhang mit dem Bericht von der Aufstellung der Kälber in Bethel und Dan durch Jerobeam I. (1 Reg. xii 28ff.) auch eine Polemik gegen die Investitur nichtlevitischer Priester durch den König findet (v. 31b). Man kann durchaus fragen, ob sich nicht gerade an dieser Praxis Jerobeams die ganze Polemik gegen seine Heiligtümer entzündet hat. Jedenfalls darf die Einschätzung, die die Errichtung der Heiligtümer damals fand, nicht durch die später vv. 30. 31a eingebaute deuteronomistische Brille hindurch beurteilt werden. Warum sollte Jerobeam nicht billig sein, was Salomo bei der Ausstattung des Tempels zu Jerusalem recht war (z. B. 1 Reg. vii 25)? Sehr wahrscheinlich hat man an der Errichtung und Ausstattung des einen Heiligtums ebensowenig Anstoß genommen wie an der Errichtung und an der Ausstattung des anderen. Nur — und da setzt die Polemik ein — Jerobeam I. machte Nichtleviten zu Priestern [1]): dadurch sind Bethel und Dan für die Leviten und die ihren Ausschließlichkeitsanspruch anerkennenden Kreise verachtenswerte Heiligtümer. So findet der ursprüngliche Text von 1 Reg. xii 28ff. seine Spitze in v. 31b, und vv. 28a. 29 berichten lediglich, bei welcher Gelegenheit es zu der willkürlichen Prie-

[1]) Da das levitische Priestertum sehr wahrscheinlich im Süden aufkam und hier seine Hauptrolle spielte, ist die Handlungsweise Jerobeams in 1 Reg. xii 31b durchaus verständlich.

stermache gekommen ist. Damit haben wir nicht nur den eigentlichen Grund für die in Ex. xxxii 7. 8. 34aαb zum Ausdruck kommende Polemik gegen Bethel und Dan, sondern auch im Hinblick auf die Levitenworte in Ex. xxxii 25-29 einen gewissen Hinweis darauf, gegen welche Ansprüche hier das Alleinrecht des levitischen Priestertums verteidigt wird. Allerdings wird man kaum annehmen dürfen, daß die Eintragung von vv. 7.8. 34aαb und die von vv. 25-29 in einem Zuge erfolgt sei. Aufgrund der besprochenen Eigenart des Gerichts in beiden Texten ist anzunehmen, daß es wegen der durch Jeobeam I. geschaffenen Lage zunächst zur Polemik gegen die Heiligtümer als solche kam: die willkürliche Investitur von Nichtleviten zu Priestern wurde in diesem Stadium mit Hilfe des jahwistischen Textes von Ex. xxxii in der Weise angegriffen, daß man eben die Heiligtümer, an denen das geschehen war, verdammte. Und konsequenterweise wurde das dann wohl nicht viel später durch die Erklärung präzisiert, daß allein die *bᵉnē lewī* rechtmäßigen Anspruch auf das Priestertum hätten (vv. 25-29). Sachlich geht 1 Reg. xii 28a. 29. 31b . . . diesen Unternehmen vorauf.

2. Damit stehe ich bei der letzten Textgruppe, den Aaronworten Ex. xxxii 1b-4a. 5. 21-24. (25b. 35bβ.) Zunächst wird an v. 5 deutlich, daß demjenigen, der diesen v. hier brachte, die originale Fassung der Stelle vorlag, die nun von vv. 1b-4a ausgefüllt wird. V. 5 kennt noch das Volk als Hersteller des *ʿegāl* und führt Aaron als den ein, der sich der Aktion des Volkes aus freien Stücken anschließt: Aaron handelt hier als Priester und versteht sich ausdrücklich als Priester Jahwes. An v. 5aα wird deutlich, daß die übrigen Bestandteile der Aaronworte nicht in ursprünglichem Zusammenhang mit v. 5 gestanden haben können; denn diesen liegt eindeutig (bis auf v. 25b) die Vorstellung von der Anfertigung des *ʿegāl* durch Aaron zugrunde. So haben wir es innerhalb der Aaronworte mit mindestens zwei Gruppen zu tun, wobei die zweite Gruppe (vv. 1b-4a. 21-24) deutlich später in Ex. xxxii hineinkam als die erste (v. 5), da sie mit vv. 1b-4a die Voraussetzungen, unter denen v. 5 zustande kam, erledigt.

a) Demnach versuche ich zunächst eine Deutung des v. 5. Daß von Aaron bei J an dieser Stelle noch keine Rede war, ist sicher: v. 5 spielt im Zusammenhang der Kalberzählung bei J gar keine Rolle mehr, zudem ist es ganz unwahrscheinlich, daß Aaron innerhalb der J-Erzählung überhaupt an irgendeiner Stelle ursprünglich ist [1]). Ob

[1]) Vgl. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*, S. 32.

hingegen der Ächter der Nordreichkulte v. 5 schon in seiner Vorlage fand oder nicht, läßt sich nicht ohne weiteres entscheiden. Beide Texte (v. 5 einerseits und v. 7. 8. 34aαb andererseits) setzen die jahwistische Fassung der Erzählung zwischen den vv. 1a und 4b voraus und haben untereinander keine offensichtlichen Beziehungen.

Auffällig ist nun, daß dieser v. ohne jede unmittelbare Konsequenz in den Text eingetragen zu sein scheint. Man könnte daraus folgern, daß der Schreiber von v. 5 meinte, mit wenigen Worten an dieser Stelle auskommen zu können, da sich Aaron nun an einem wichtigen Punkt mit der Abgötterei des Volkes identifiziert und demzufolge auch an der Schuld des Volkes, von der ja dann noch genügend die Rede ist, in besonderem Maße teilhat. Damit stellt sich aber die Frage, aus welchen Gründen und von wem die Polemik gegen Aaron angebracht wurde. Und wir können auch erwarten, daß diese Gründe in dem, was über Aaron berichtet wird, zum Ausdruck kommen. Es ist bereits gesagt worden, daß Aaron v. 5 als Priester Jahwes handelt. Nun geht es aber, wie längst bekannt ist, in derartigen Aussagen nur scheinbar um die Person als solche, die im Zielpunkt der Erzähler oder Schreiber liegt, sondern in Wirklichkeit geht es um sie, sofern sie Repräsentantin einer bestimmten Gruppe ist, auf die Bezug genommen werden soll. In unserem Falle heißt das: es geht hier nicht um das historische Interesse an dem Verschulden eines Zeitgenossen Moses namens Aaron, sondern um das aktuelle Interesse einer Polemik gegen eine Gruppe, deren Eponym Aaron ist und deren Verhalten als widergöttlich verurteilt werden soll.

Damit ist schon angedeutet, aus welcher Richtung ich die Antwort auf die Frage erwarte, woher die in Ex. xxxii 5 zum Ausdruck kommende Polemik gegen Aaron stammt. Die Einsetzung von Leuten aus dem Volk zu Priestern an den Heiligtümern des Nordreichs (1 Reg. xii 31) führte, wie oben vermutet wurde, zur Verurteilung dieser Heiligtümer (Ex. xxxii 7. 8. 34aαb) und danach zur Anmeldung des Ausschließlichkeitsanspruchs der Leviten auf das Priestertum (Ex. xxxii 25-29). So sicher es nun ist, daß die Levitenworte in der Konsequenz der Ächtungsworte liegen, da sie ja den eigentlichen Grund der Ächtungsworte aufweisen, so wahrscheinlich ist es aber auch, daß eine neue Entwicklung den aktuellen Anlaß zu den Levitenworten abgab. Es wurde deutlich, daß es hier um den Ausschließlichkeitsanspruch der Leviten geht. Und diese Tatsache setzt eine Situation voraus, in der dieser Anspruch gegenüber anderen behauptet werden mußte. Ich schließe nun, daß es bei den von Jerobeam zu Priestern

gemachten Leuten aus dem Volk zur Etablierung und Konsolidierung einer Priesterschaft gekommen ist, deren Ansprüche nicht mehr durch das bloße Verdikt ihrer Heiligtümer zu erledigen waren, wie es noch als unmittelbare Antwort auf 1 Reg. xii 28-31 geschehen konnte, deren Unrechtmäßigkeit vielmehr an der alleinigen Rechtmäßigkeit der Leviten nachgewiesen werden mußte. Und es liegt in der Konsequenz dieser Entwicklung, daß die direkte Verurteilung der abgelehnten Priesterschaft erst in dem Augenblick expressis verbis erfolgte, in welchem sie in ihrem Namen angreifbar war. Es ist nun sehr wahrscheinlich, daß es zu einer solchen Namengebung schon bald, wenn nicht bereits zum Zeitpunkt der Bildung jener Priesterschaft gekommen ist. Demnach hätten wir es v. 5 mit der Polemik gegen eine Priesterschaft des Nordreichs zu tun, die sich höchstwahrscheinlich im Zusammenhang mit der Kultpolitik Jerobeams I. gebildet hatte und deren Eponym Aaron war. Und wenn Aaron v. 5 von seinen Gegnern ohne weiteres als Priester Jahwes eingeführt wird, so zeigt das, daß zur Zeit der Abfassung dieses v. das Priestertum der Aaronleute praktisch nicht mehr ignoriert werden konnte und daß man nur mehr die Möglichkeit sah, mit der Erwähnung Aarons im Zusammenhang mit der Kalbgeschichte Ex. xxxii die Jahwe-Feindlichkeit der Aaronpriester an der Jahwe-Feindlichkeit ihres Eponymen nachzuweisen. Daß man auch zu diesem Zwecke wieder auf das alte Material zurückgriff, das schon zweimal vorher mit der gleichen Tendenz verwertet worden war, ist unmittelbar einleuchtend.

Im Zuge mit der Eintragung von v. 5 wird es auch zu der von v. 25b gekommen sein. Es ist ganz deutlich, daß es sich hier um einen assoziativen Anschluß handelt (פרע), der ganz in der Konsequenz von v. 5 [1]) die Schuld des Volkes mit Aarons Schuld motivieren will, und das heißt: der eigentlich Schuldige ist jetzt Aaron! Und es ist sicher kein Zufall, daß dieser Zusatz gerade bei den Levitenworten erfolgte.

b) Unter der Voraussetzung nun, daß v. 25b früher ist als die zweite Gruppe der Aaronworte in Ex. xxxii, wird aber auch das Motiv deutlich, das die Eintragung von v. 1b-4a. 21-24. 35bβ bewirkte.

Offensichtlich hat man nämlich später auch das Bedürfnis gehabt, in Ex. xxxii den konkreten Vorgang vorzufinden, als dessen Zusammenfassung man v. 25b verstand. Einen solchen konkreten Vorgang konnte der Text natürlich nicht bieten, da v. 25b, wie gesagt, auf

[1]) V. 5 macht Aaron für den *'egäl* verantwortlich, indem er ihn den Altar bauen läßt, und die anschließende Zuchtlosigkeit des Volkes beruht nun auf Aarons Befehl.

ganz andere Art zustandegekommen war. So lag es nahe, daß dieser Vorgang auf die Weise konstruiert wurde, wie man ihn sich im Zusammenhang mit der Kalberzählung vorstellte. Nicht das Volk ist es jetzt gewesen, das den *ʿegäl* herstellte, sondern Aaron. Mit Rücksicht auf die Begründung (Moses langes Ausbleiben) ließ man v. 1a stehen und schuf dadurch einen Übergang vom Volk auf Aaron, daß man das Volk zu Aaron kommen ließ mit der Aufforderung, einen Elohim zu schaffen. Es ist, wie auch schon gesagt wurde, sehr wahrscheinlich, daß in v. 1b alte Bestandteile enthalten sind [1]). Dann aber handelt nur noch Aaron. Sein Befehl, ihm die goldenen Gegenstände zu bringen, entspricht den Vorstellungen des Schreibers dieser vv. von der Wüstensituation des Volkes. Und wenn vorher nur vom *ʿegäl* die Rede war, so ist dies jetzt durch vv. 2. 3 als goldenes näher bestimmt, im Hinblick auf 1 Reg. xii 28ff. der Sache nach auch sicherlich zutreffend.

c) Die Frage ist nun, ob vv. 21-24 von derselben Hand herzuleiten sind. Man könnte erwarten, daß in diesem Falle die Verhandlung zwischen Mose und Aaron anders endet und zumindest nicht dadurch im Sande verläuft, daß Aaron das letzte Wort behält. Aber auch noch andere Indizien weisen darauf hin, daß vv. 21-24 eine ganz andere Tendenz verfolgen als vv. 1b-4a: geht es am Anfang aufgrund von v. 25b und seinen Vorläufern gegen Aaron, so ist der Schreiber von vv. 21-24 im Rahmen des in Ex. xxxii Möglichen bemüht, die Schuld von Aaron wieder abzuwälzen und dem bösen Volk (v. 22) [2]) aufzubürden. Und was für v. 1b notwendiger Übergang war, um vom alten Text her auf Aaron zu kommen, den man als den eigentlich Schuldigen hinstellen wollte, muß nun zur Verteidigung dieses selben Aaron herhalten: das Volk wollte es — und daß dann aus dem im Feuer geschmolzenen Gold ein *ʿegäl* herauskam, ist auch nicht Aarons Schuld. Man darf hier keine psychologische Studie vermuten [3]), vielmehr ist es ein Versuch, Aaron zu entlasten, indem die beiden entscheidenden Anklagen gegen ihn (Verführung des Volkes und Anfertigung des *ʿegäl*) entkräftet werden. Daß dieser Versuch hier nicht vereinzelt steht,

[1]) Etwa: „und sie sprachen ... wir wollen uns einen Elohim machen, der vor uns hergeht etc."

[2]) In v. 31bβ, wo dem Volk (!) die Herstellung des goldenen (!) *ʿegäl* vorgeworfen wird, war wohl dieselbe Hand am Werke.

[3]) Etwa im Sinne von Gen. iii. Eine entsprechende Vermutung für Ex. xxxii 21-24 hätte nur dann Sinn, wenn in diesen vv. möglicherweise eine typische Verhaltensweise der Aaronleute an den Ausreden ihres Eponymen veranschaulicht werden sollte. Das ist aber ganz abwegig.

sondern im AT zeitweilig eine ausgesprochen Aaron-freundliche Tendenz aufweisbar ist, die auch die Gegnerschaft Aarons gegen Mose neutralisieren will, ist längst ausgesprochen worden [1]).

Zusammenfassung der Analyse von Ex. xxxii.

Die Analyse hat die Geschichte eines Stoffes gezeigt, dessen Entstehungsmotiv das Bemühen war, den Bestand der altisraelitischen Amphiktyonie nicht durch die Teilnahme einzelner Glieder an einem nicht mehr näher bestimmbaren nichtisraelitischen Stierkult gefährden zu lassen. Die daraus entstandene Erzählung nahm J auf und verwertete sie im Rahmen seiner Sinaierzählung als Material für die Darstellung eines ihm wesentlichen theologischen Satzes. Damit war für J die Notwendigkeit verbunden, an die Stelle des Anfangs der alten Erzählung einen eigenen Anfang zu setzen, in welchem er die Beziehungen zu seiner Sinaierzählung herstellte. Die Einfügung der Tafelworte, deren Material J einer alten (mythologischen?) Orts-(Namens-)Ätiologie entnommen hatte, unterstrich in diesem Zusammenhang den Anspruch der Ex. xxxivJ stehenden (ursprünglich dem Kap. xxxii voraufgehenden) Jahwerede auf kanonische Autorität. Der so gestaltete Text wurde dann im Anschluß an die 1 Reg. xii 28ff. berichteten Ereignisse für die Polemik gegen die von Jerobeam I. in Bethel und Dan errichteten Heiligtümer verwendet. Der eigentliche Grund dieser Polemik wird nach der Konstituierung einer nichtlevitischen Priesterschaft an diesen Heiligtümern dadurch deutlich, daß nun der Ausschließlichkeitsanspruch der Leviten in einem Zusatz angemeldet wird. Wohl kaum viel später ist es dann mit der Polemik gegen Aaron zu der Ablehnung der Aaronpriester gekommen, in denen ich einen Zusammenschluß der von Jerobeam investierten Priester aus dem Volk unter dem Namen Aaron vermutet habe [2]). Die Polemik gegen Aaron führte schließlich zur Historisierung seiner Rolle als Verführer des Volkes (Ersatz der jahwistischen Erzählung von der Herstellung des *ʿegäl* durch das Volk durch eine Erzählung von der Herstellung des *ʿegäl* durch Aaron) und zu dem Versuch der Rehabilitierung Aarons durch Spätere, die sich dabei der polemischen Aussagen ihrerseits als Material bedienten.

Wahrscheinlich vor der Redaktion der alten Quellen mit P, jedoch

[1]) Vgl. K. Möhlenbrink, *a.a.O.*, S. 219 f.

[2]) Ex. xxxii allein kann natürlich nicht die ganze Beweislast für das Herkommen der Aaroniten aus dem Nordreich tragen. Im Zusammenspiel mit anderen Belegstellen, auf die ich hier nicht eingehen kann, bietet es aber ein beachtliches Indiz.

nach RJE kamen die Josuaworte in den Text, die ihrerseits die sekundäre E-Stelle Ex. xxiv 13 als Material verwenden. Als Werk des RJEP erkannte ich die Vorschaltung von Ex. xxxii. xxxiii vor Kap. xxxiv, wodurch J und P in ein zeitliches und sachliches Nacheinander gebracht wurden. Hier kam es auch zu den harmonisierenden Zusätzen zu den Tafelworten bei J. Ein deuteronomistischer Zusatz steht am Ende dieser Entwicklung.

Eine Tabelle soll die Ergebnisse der Analyse veranschaulichen.

Alte Trad.	J	√1 Reg. xii	Levi	Aaron I	Aaron II	Aaron III	Josua [1]	√Ex. xxxiii	R^{JEP}	√Dt. x 5
. . .	1a(. .									
	1b..?)				1b-4a					
	4b									
	6			5						
		7.8								
	15a									*bāʿedūṯ*
									15b.	
									16	
							17.18			
19a										
	19b									
20	*ᵓašär*									
	ʿāśū					21-24				
			25a							
				25b						
			26-							
			28a.							
			(28b.)							
			29							
	30									
	31abα									
						31bβ?				
	32.33									
		34aα								
								34aβ		
		34b								
35a.										
28b										
			35bα							
					35bβ					

[1]) Die Josuaworte stehen an dieser Stelle aus praktischen, nicht aus chronologischen Gründen. Sie sind zeitlich kaum mehr zu lokalisieren.

THE SUBJECT MATTER OF QUMRAN EXEGESIS

BY

CECIL ROTH
Oxford

From certain points of view, the most remarkable of the hitherto unknown works of ancient Hebrew literature discovered in recent years in the caves near the Deas Sea is the so-called Commentary on Habakkuk: significant not only for itself, but also for the historical allusions that it contains, which have been the subject of an entire literature. Since the original find, there have been recovered several inconsiderable — in some cases tiny — fragments of similar works dealing with parts of the books of Isaiah, Nahum, Hosea, Micah, Zephaniah, and Psalms, or at any rate certain of them. The characteristic feature of these compositions is that the gloss after the Biblical verse quoted is preceded by the phrase פשרו על or "its interpretation concerns": hence scholars now generally refer to these works by the Hebrew term *pešer*. That Biblical commentaries should have existed at a period as remote as that to which the Scrolls are generally ascribed — something like 1.000 years before the earliest of the medieval works of the sort — was certainly a matter of surprise. For this reason, some critics insisted that these documents must in fact be medieval (a term which however they did not trouble to define) or even post-medieval: and the same incredulity could be maintained even in face of the alternative suggestion, that the *pešer* literature was basically, not commentary, but "midrash" — a literary genre generally associated with the middle of the first millenium of the Christian era.

These attempts to characterise the *pešer* literature leave however out of account its principal characteristic. It does not attempt to elucidate the Biblical text, but to determine the application of Biblical prophecy or, rather, of certain Biblical prophecies: and the application of these Biblical prophecies in precise terms, to current and even contemporary events. It is for this reason that the discussions regarding the environment from which the Dead Sea Scrolls emerged, and the identity of the Qumran sect, have revolved mainly about

the elucidation of the historical allusions in the Habakkuk *pešer*[1]): and it is in the circumstances not remarkable that the fragments of similar "commentaries" on other books of the Bible that have thus far been found all contain analogous allusions, referring to similar circumstances and even personalities disguised in some cases by the same sobriquets. In fact, the *pešer* is neither "commentary" nor "midrash", but the inspired application of the terms of the Biblical prophecies to the "End of Days" or "Last Days" (אחרית הימים); this in turn was not something associated with the remote future, but a process which in the eyes of the adherents of the Sect had already begun and was well advanced towards its culmination. The realisation of this fact, that the Biblical prophecies were now being fulfilled, was a turning-point in the sect's history, and the precise application of the passages in question, under Divine inspiration, was a supernatural endowment of the Teacher of Righteousness or one of his close associates — "the priest into [whose heart?] God [put?] wisdom to explain (לפשור) all the words of His servants the prophets' (Hab. Com. ii 8-10).

There is no need to assume that such interpretations were all necessarily committed to writing. It is more logical to imagine that the Teacher constantly pondered over the words of Holy Writ, and realised from time to time some new application to current circumstances, of which he informed the other members of the group. Later, he himself, or one of his disciples, might or might not write it down: not necessarily in the form of a connected commentary, but conceivably in a brief treatment of a single passage or a single verse. Thus, there is no reason to imagine that the existence of a fragment expatiating on some Biblical passage certainly implies the existence at one time of a full *pešer* on the whole of the book in question: possibly only an isolated verse or phrase may have been glossed in this manner, or the extant fragment might form part of a *pešer* on a *florilegium* of likely verses from various books of the Bible, such as has in fact been preserved [2]). Moreover: the sobriquets or perpetual epithets used in this literature — the Teacher of Righteousness, Wicked Priest, Man of Lies, Lion of Wrath, and so on — were not presumably devised *ad hoc* by the writer: without doubt,

[1]) In my book, *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls* (Blackwell, Oxford 1958) I have given my own interpretation, but the present article is independent of it.

[2]) Cf. the text published by Allegro in *J.B.L.*, lxxv, 176-7.

he used and set down the titles or names by which these persons, who obviously loomed large in the eyes of the members of the sect, were normally referred to in the "monastery" in daily conversation. (Modern parallels are not difficult to think of). This would perhaps explain why the actual name "Absalom" once figures (Hab. Com. v 8-12) if he and his followers made only a fleeting appearance in the sect's history on a single occasion. The characteristic of the "End of Days" was to be the ruthless oppression of the Jewish people by a relentless foreign enemy, here termed the "*Kittim*", accompanied by the impious misrule, defying God's law, of those Jews who at the time had temporal authority over their people: these however were to be swept away, with all other enemies, both internal and external, leaving behind the righteous remnant, the "simple ones of Judah" who served God aright and were to witness the Divine consolation and the final triumph of the servants of the Most High.

It follows from the foregoing that the surviving *pešer* literature does not represent what is left of a consistent series of exegetical writing dealing with the whole of the Bible, or even with the whole of the prophetical works. Attention was obviously concentrated upon such passages as seemed to reflect, or rather foretell, conditions such as those set forth above: or else (and particularly) passages dealing with the "End of Days". We are to assume therefore that a *pešer* existed, or at any rate was communicated verbally, on all or most of the passages of the Bible — about fifteen in all — in which the End of Days was specifically mentioned. Some of these to be sure were in general euphoric terms, and did not lend themselves to detailed exegesis (e.g. Isaiah ii 2: "And it shall come to pass in the End of Days that the Mountain of the Lord shall be established above all the mountains"): some of them are purely comminatory (e.g. Deut. xxxi 29: "For I know that . . . . . evil will befall you in the End of Days"). It is likely enough that the Qumran exegete may have delivered himself of a *pešer* on all such passages, but if so, it must have been highly repetitive and couched like them in general terms. Hence it may not have been very significant from our point of view. Others of the prophecies however entered into very great detail. One of these was the Blessing of Jacob (Genesis xlix 1) introduced by the words: "And Jacob called unto his sons and said: Gather yourselves together, that I may tell you that which shall befall you in the End of Days". What follows is generic and parabolic. The Rabbis, noticing this, said (*Genesis Rabba*, *ad loc.*) that although

the patriarch prepared himself to foretell what would happen at the End of Days, the vision foresook him, and in fact he did not do so. One scholar however averred that he did actually disclose the "War of Gog and Magog" — i.e. the great final cataclysm. This interpretation may well have gone back to the period of the Second Temple, and it is likely enough that a Qumran commentary on this long and detailed passage once existed. In fact, an inconclusive fragment of the *pešer* on the Blessing of Judah (Genesis xlix 10), referring to the "Covenant of Kingship" and "the people of the Brotherhood" has been recovered and recently published [1]).

But the outstanding Biblical prophecy of the End of Days was unquestionably the last vision of Balaam (Numbers, xxiv 14-7) with its insistence on the great final conflict, the triumph of the Hebrew people, the downfall of their oppressors, and the fate of all other nations, mentioned one by one. This passage certainly commanded much attention in the last years of the Second Temple. It is clearly echoed in Daniel (chapter xi). Most significant however are Josephus' words which demonstrate how implicitly the passage was believed in his day (*Antiquities* iv 125) to apply to contemporary events: "He [Balaam] foretold what calamities were to come for kings and what for cities of great repute (some of which had not even been settled as yet!), along with other events which have already befallen men by land or sea, in bygone ages, down to times within my own recollection. From the fact that all these prophecies have been fulfilled just as he predicted, one may infer also what the future has in store". Since the fulfilment to which Josephus refers must have been based on the identification of names in Balaam's prophecy with places and peoples in the contemporary world, it appears that this passage must have been the object of detailed study at this time, and that an exposition on it (may we term it a *pešer*?), whether written or oral, must have been in circulation, referring to the future as well as to the past [2]). To this passage, obvious-

---

[1]) Also by Allegro in *J.B.L.*, lxxv, 174 ff.

[2]) Josephus naturally does not point out to his Roman readers that the passage culminates in a clear prognostication of the deliverance of the Hebrews and overwhelming of their enemies, but nevertheless he seems to look forward to its fulfilment. This is not the only indication that he was at heart not hopelessly at variance with the Zealots whom he so decried and hated. He adhered early to the Revolution, he seems to have kept out of the way when the Priest Eleazar was contending for the supremacy with the Zealot leader Menahem (*Vita* § 21), later on he was actually accused of complicity with the Zealot revolt in Cyrene

ly, the Qumran school also devoted itself with particular zeal [1]).

Two points in particular, derived from it, seem to have permeated the Qumran exegesis and literature. One is the identification with the *Kittim* (Numbers xxiv 24) of the Last Enemy of the Hebrews, who was to oppress them so bitterly at the End of Days but who was ultimately to meet disaster (*ibid.*). Hence the Kittim must designate not *an* enemy, but the presumed Last enemy, of the Jewish people, whose discomfiture was to characterize the End of Days: the appliion may have changed from time to time, as circumstances changed, but from the first century B.C. down to the fall of Byzantine rule in Palestine the term was certainly equated with Rome [2]). The other verse in the prophecy of Balaam which permeated the Qumran literature was the prophecy of Redemption and of the Redeemer (Numbers xxiv 17): "A star shall step out of Jacob and a sceptre shall arise out of Israel", which was taken as a clear reference to the Messianic deliverance. It thus had a remarkable prominence in the Qumran literature [3]), as also in the Damascus Covenant (vii 18-20). It was moreover I suggest the "prophecy" referred to by Josephus, Tacitus and Suetonius which encouraged the Jews of the period to imagine that one of their people would rule over the entire world, and possibly inspired the assumption of the title or sobriquet "Son of the Star" (Bar Kocheba) by Simon bar Kosiba, leader of the revolt of 132-5 [4]).

(*Ibid.* § 424). Nor would this combination of loathing and attraction be psychologically impossible.

[1]) Similarly in *Ant.* x 210 Josephus deliberately evades an interpretation of the Stone (Daniel iv 34-5) which was to break the Kingdom of Iron — this symbolising the Romans who effected the capture of Jerusalem, referred to in *Ant.* x 276 as having been prophesied by the Prophet Daniel. These passages make it quite clear that, whatever may be obstinately asserted to the contrary, the *pešer* literature is wholly consistent with the first-century background and outlook.

[2]) There is an important corollary to this. Once it was realised that the people to whom the prophecy had been applied were not in fact the Last Enemy, as had been believed, the validity of the interpretation and of the literature based on it immediately collapsed. Hence the fact that the Qumran sectaries continued to be obsessed by the *Kittim* down to the period of the War of 66-73 proves conclusively that in their current literature the term did not designate the Greeks, by now only a remote memory: and hence that the episode of the persecution of the Teacher of Righteousness, obviously at a period when the threat of the *Kittim* was imminent, cannot be associated with the Hasmonaean period.

[3]) Cf. Y. Yadin's (Hebrew) edition of the *War of the Sons of Light and Sons of Darkness*, pp. 194, 323.

[4]) It is perhaps significant that, in a fresco in the Catacomb of Priscilla in Rome,

Isaiah speaks of the End of Days specifically only in the one passage mentioned above (ii 2). It may be taken for granted that this verse received attention from the Qumran exegetes, but no *pešer* covering it has yet been found. Nevertheless, there are extant three or four fragments of glosses on the book in question (on v 5ff., x 22ff., xxxi 15ff., and liv 11ff.) [1]) in obviously different hands and differing drastically from one another in appearance (one of them even on papyrus, while the others are on skin). This does not of course prove, however, that a full commentary once existed on the entire book, great parts of which obviously do not lend themselves to such treatment. It appears to the present writer more probable that these are the surviving portions of glosses which covered only certain verses or passages, not necessarily consecutive: the fact that there is no overlapping or even approximation between the various fragments discovered thus far would tend to support this view [2]). All refer in some way or the other, in the established vocabulary, either implicitly or explicitly to the End of Days and those who were to figure at that time — the hosts of the *Kittim*, the campaign based on the Plain of Acco (cf. Josephus, *Wars* iii 6-8), the Men of Scoffing and the Makers of Smooth Interpretations in Jerusalem [3]), and so on: while the gloss on Isaiah xxx 17-18 specifically speaks of the desolation of the land by sword and famine "at the End of Days".

Another of the Biblical works on all or part of which we know a *pešer* to have been compiled is the Book of Hosea. The evidence for this is a tiny fragment apparently glossing v 14, a passage which

Balaam (?) is depicted pointing to a star. This may be also the significance of the star on the coins of Alexander Jannaeus and of the Second Revolt, alluding to this rather than to the name Bar Kocheba.

[1]) Published by Allegro, *J.B.L.*, lxxvii, 215-221, lxxv, 177-182.

[2]) It is noteworthy that two at least of these fragments introduce the glosses by the phrase "the interpretation of the thing is" (פשר הדבר) instead of "its interpretation concerns" (פשרו על) as usually found in the other texts (though cf. Hab. Com. v 5): also the composition is different — a brief *pešer* links rather than expounds the Biblical citations, here far more lengthy. This suggests a different authorship, and conceivably a different period and background.

[3]) The "Men of Scoffing in Jerusalem", mentioned in the most recently published fragment of the Isaiah *pešer*, are new to the *dramatis personae* of the Qumran literature, but they may be identical with the Makers of Smooth Interpretations (now specifically linked with Jerusalem in the gloss on xxx 18). It is widely agreed that this phrase denotes the Pharisees. From 66 to 68 the administration in Jerusalem was controlled by a coalition between the Priesthood headed by Anan ben Anan and the Pharisees under R. Simeon ben Gamaliel. On the other hand, the Men of Scoffing may possibly imply the Sadducean priesthood.

describes in detail the great war between the wrongdoers and God, or those who followed His will. From this chapter are apparently taken the references to the (Young) Lion of Wrath, who reappears in the Nahum commentary (which will engage our attention later): and those (elsewhere, the Wicked) of Ephraim (and Menasseh) who seem to be associated with the Lion of Wrath in common enmity to the Last Priest, and who I conjecture here represent the refugees from the northern part of Palestine who streamed southwards, under John of Gischala (possibly, the Lion of Wrath) after the reconquest of Galilee by Vespasian in 67. If we read back in the Book of Hosea, before this point, we find additional reason for its choice as subject-matter for Qumran exegesis. For Chapter v, with its denunciation of the Priesthood, and vi 9, with its reference to the murders committed by a Company of Priests, were obvious boons to one who wished to find in Holy Writ explicit references to the misdeeds of the coterie of Priests who were in control of Jerusalem and persecuted the Teacher of Righteousness, on whom the Sect's hopes rested. Unfortunately, no gloss is extant on the all-important verse iii 5, recounting how the children of Israel would come trembling to seek the Lord "in the End of Days" (iii 5), but clearly, this must have loomed prominently in the eyes of the composer of the *pešer*, and indeed made it necessary for him to turn his attention specifically to this book.

Our evidence for the existence of a *pešer* on the Book of Micah is a series of fragments, explicitly referring to the "Preacher of Lies" and the "Teacher of Righteousness", extending very sporadically from i 2 to vii 17. Presumably therefore the commentary originally covered the whole of the work. In the Biblical text, we find once again as so often a picture of the tribulations of Jerusalem at the hands of a relentless foreign foe, the wrong-doing of its rulers, and the final triumph of righteousness "at the End of Days", when the Mountain of the Lord would be established above all mountains (iv 1). The fact that this key-phrase figured in the Biblical text made it mandatory as in the case of the Book of Hosea that it should form the subject of a *pešer*. Elsewhere, I have hazarded the view that the commentary made great play of iv 8, which foretold how the dominion which was to redeem the Jewish people was to come forth from "Ophel of the daughter of Zion": for it was at Ophel that the Teacher of Righteousness of the Dead Sea Sect (if indeed these are to be identified as I conjecture with the Zealots) had his culminating experience.

Fragments of the *pešer* literature are thus extant on five of the Biblical prophetical compositions which specifically mention the End of Days, out of the total of seven [1]) (excluding Daniel, itself in a way a *pešer*) [2]) in this category. There were other Biblical works however which depicted conditions at the End of Days without specifically making use of that phrase, and four of them at least were the object of similar treatment.

The book of the Prophet Nahum for example must have commanded particular attention in the Qumran centre, whose attitudes are precisely reflected in it. It begins with "the Burden of Nineveh", which presumably was identified by the members of the sect with Imperial Rome, whose downfall and punishment seemed to be foretold in awe-inspiring detail. Later it speaks of the invasion of the country (which similarly could be interpreted here as meaning Palestine, if the commentators so desired), and goes on with a prophecy of woe to the bloody city, full of falsehood and rapine, which was certainly identified in this quasi-midrashic connotation as Jerusalem when it was under the rule of the enemies and persecutors of the sect. The *pešer* on the book is extant [3]) only on verses 12-13 of the second chapter, introducing the indictment of the Makers of Smooth Interpretations (*dorᵉshe ḥalaqot*) and the Lion of Wrath, who as has been mentioned reappears in the tiny fragment of a *pešer* on Hosea v 14 [4]).

The fragmentary commentary on Zephaniah [5]) consists only of part of the text of i 18 — ii 2, with the *en tête* of the *pešer*. From this it is impossible to derive any further conclusions. This work like Nahum does not make specific mention of the End of Days. On the other hand, it speaks in impressive fashion of the great Day of the Lord, the sufferings of the Hebrew people, the punishment of their foreign enemies, and finally the deliverance of the "afflicted and poor" among them — the righteous remnant who would witness the divine consolation. Hence the entire atmosphere of the work,

[1]) The others are Deuteronomy (iv 30, xxxi 29) and Jeremiah (xxiii 20, xxx 24, xlix 39): cf. also the End of Years in Ezekiel (xxxviii 8).

[2]) From Jos. *Ant.* x 210, 276 (see above) it is clear however that at this period the fourth chapter of Daniel was also interpreted in the light of current events, as adumbrating the recent disasters and future deliverance, and it may be taken for granted that a *pešer* on this too existed.

[3]) *J.B.L.*, lxxv, 89-93.

[4]) *Ibid.*, 93.

[5]) *Discoveries in the Judaean Desert*, I, 80.

and obviously of the commentary as well, was congruent to the theme of the "End of Days" on which Qumran exegesis centred.

In view of the central preoccupation of the Qumran exegesis with this, it is easy to understand why one of the works chosen for exposition by the quasi-messianic exegete at Qumran was the Book of Habakkuk. This too does not mention the End of Days in so many words: but it describes with a wealth of detail the punishment by an alien race of the backsliders among the Hebrew people, the misdeeds of their rulers, and finally in the great theophany of the last chapter the ultimate conflict in which God would sweep away the wrong-doers and establish His rule on earth. Not only is the tenor of this last chapter in the most complete conformity with the accepted picture of the End of Days, but the work pointed or seemed to point specifically to the persecutions and tribulations of the Qumran sect. Its members considered themselves to be the "poor (or "humble") ones" of Judah (*Thanksgiving Psalms*, ii 34, v 13, 14, 21, xiv 3, xviii 14); and we are told in Habakkuk's prayer (iii 15) that the intention of the enemies of God was to devour the humble in secret. Yet this attempt would be of no avail, for God Himself would intervene: "Thou art come for the deliverance of Thy people, for the deliverance of Thine anointed . . . Thou hast stricken through . . . the head of his rulers". Obviously, the reading of these passages with their unswerving comfort must have made a great impression on the members of the Sect and must have been interpreted as referring specifically to their present circumstances. This has the corollary: the *pešer* on this, the third chapter, would have been the climax of the work. But it does not figure on this relatively well-preserved scroll, though there would have been ample room for the opening passages in the blank column-and-a-half at the end. In other words, the work as we have it now is unfinished as indeed is the impression conveyed by the text. Conceivably, the writing was interrupted by the approach of the enemy, which was confidently expected to be the prelude to their final and complete discomfiture [1]): with the corollary, that the text we have may well be the uncompleted holograph of the author or his amanuensis.

It is perhaps possible to pin-point successive stages of the composi-

[1]) This would in itself imply that the subject-matter of the *pešer* refers to the time of crisis immediately before the destruction of the Monastery – i.e. the period of the War against the Romans of 66-73. The suggestion that Chapter iii of Habakkuk was not yet incorporated in the Biblical book is untenable.

tion of that part of the Habakkuk *pešer* that is extant, if indeed the hypothesis of its Zealot authorship, and its relevance to the War of 66-73, is admitted. The first part of the Book is here made to refer to the events of the autumn of 66, the clash which then took place between the Wicked Priest and the Teacher of Righteousness, and the imminence of the Roman invasion. The gloss on i 15 seems to be a clear reference to the unprecedented episode of the sacrifice by the Roman legionaries to their standards in the Temple Court after its capture: this is succeeded by the allusion to the ruthlessness of the Romans "who destroy many with the sword — youths, hoary men, aged, women, children: and they have no mercy on the fruit of the womb" — a faithful description of the sack of the Holy City, as Josephus describes it (cf. *Wars* vi 405ff, 415ff). This great national disaster was clearly foretold by the Biblical seer as interpreted by the Priest in [whose heart?] God had [put wisdom?] to interpret all the words of his servants the Prophets (*pešer* to i 5). Apparently, and to the superficial observer, this was the nadir of calamity for the People of God. For the glorious culmination that was to follow the disaster — the redemption of the righteous remnant by God Himself, here described as the Completion of the End (גמר הקץ) — was not clear even to the Prophet, who had no insight into the climax that was now to ensue: "And God spake unto Habakkuk to write all that would come to pass on the Last Generation, but the Completion of the End He did not tell him". This final revelation was reserved (according to the gloss on the next verse (ii 2), "*That he may run that readeth it*") for the Teacher of Righteousness "to whom God made known all the Secrets of the words of His servants the Prophets": for it was manifest to him, as he waited in his last monastic fastness, that "the Last End (הקץ האחרון) would be long, and more than the Prophets said: for the secrets of God are marvellous" [1]).

[1]) If this admittedly hypothetical interpretation is correct, there would have been two stages in the development of Qumran exegesis:

(i) a Priest developed the idea that the Prophecies referred to the now-evolving End of Days, and expounded the Bible texts with this in mind;

(ii) at the time of the National disaster, when Jerusalem was overwhelmed, the Teacher of Righteousness (who is not necessarily identical with the Priest, and may not indeed have been a Priest: the only other reference to him as such is a mutilated phrase in the Psalms *pešer*) developed the further conception of the Completion of the End, hinted at only remotely in the prophetical writings.

The exegesis in the Habakkuk *pešer* seems to be based on the assonance between ירוץ and רזי, with the implied rendering: "That he who reads may penetrate the secret".

The chosen band of the faithful who adhered to him would however be patient: "*Though it tarry wait for it, because it will surely come, it will not delay*" (ii 3): "Its interpretation concerns the Men of Truth, who carry out the Law, whose hands will not weary from the service of Truth (i.e. from right service) when the Last End is protracted for them". The aptness of the application of these passages to the circumstances of the unexpected period of respite for the Zealots of the Dead Sea region, between the Fall of Jerusalem and the onslaught on Masadah three years later, seems to be a further confirmation of the ascription of the Habakkuk *pešer* to precisely this period and precisely this environment [1]).

The sequence of events as I see it seems to have been something as follows: — The Qumran devotees were taught by their Priest-exegete to believe that the conditions of the End of Days, as foretold by the Prophets, were being fulfilled by the cataclysmic events which began when the oppressors were chased out, a regime of unrighteousness (as they considered it) installed in Jerusalem which persecuted the Just, and the Roman military machine was about to crush the country. The culmination that seemed inevitable in their eyes was that after the punishment of the country was complete the unrighteous government would be swept away, and then God would appear in His glory to overwhelm the foreign enemy and save His people and His city. But this did not happen: though there was a change of rule in Jerusalem it was not in favour of the Qumran devotees, and the Holy City and the Temple fell before the alien invaders. This necessitated a change of attitude [2]). The Teacher of Righteousness now elaborated an idea that had not been evolved before, and could hardly be traced in the Prophets — that the tribulations of the

[1]) Thus apparently the End of Days which looms so prominently in the Qumran literature is to be divided into two stages: first, the period of persecution, war, distress and wrongdoing always associated with the End of Days; and then the Completion of the End or the Last End, marked by the last combat and the triumph of righteousness, included in but not identical with the foregoing. The period 66-73 is so far as is known the only one when the sequence of events could render such a characterisation likely, if only for a short while.
The Last End is referred to also in the Manual of Discipline, iv 16-17.

[2]) Those who think this psychologically improbable may be reminded of the career of the English pseudo-Messiah, Richard Brothers, who in 1794 proclaimed the beginning of the fulfilment of prophecy and restoration of the Hebrews for November 19th 1795. That this did not happen on the promised day did not affect the enthusiasm of his more zealous followers, who readily found a casuistic explanation for the apparent deferment, and continued to hope, and even to proselytise.

first period of the End of Days would be succeeded by a long-drawn Completion of the End, with the enemy controlling the whole land except for this remote corner, in circumstances that would discourage all but the most stalwart; however, the handful who persisted in their steadfastness would be privileged to witness the final consolation. It was this conviction which buoyed up the votaries in the period of isolated resistance during the next years [1]).

However this may be (for the point is not insisted on) we have fragments of commentaries on five out of the twelve minor prophets — Hosea, Micah, Nahum, Zephaniah and Habakkuk. Conceivably, these short and self-contained works, mainly concentrating on single topics, offered especial attractions to the priest who had set himself up as interpreter of these passages. There is thus no proof that similar commentaries were written on the remaining seven books of the twelve. That of Jonah, for example, did not lend itself to such interpretation as a whole, although Jonah's prayer doubtless did.

Outside the prophetical books of the Bible, or books embodying prophetical passages, a *pešer* is extant only on a small portion of the Psalms — viz. Psalm xxxvii, in however a very fragmentary state [2]), with morsels (they are hardly more) on Psalms lvii and lxviii [3]). The first - mentioned composition is replete with historical allusions, apparently referring in part to the vicissitudes of the last High Priest (here termed "the Last Priest") in the period immediately preceding the fall of Jerusalem in 70 [4]). There is certainly no need to postulate that the existence of these inconsiderable fragments necessarily indicates that the entire Book of Psalms was dealt with in this fashion. Here we have depicted, not a vision of the End of Days, but an account of a deliverance of the Righteous from his enemies, the precise details of which were taken to apply to a specific case at this period. A good many other Psalms could be interpreted in the same fashion — two of them at least certainly were — but carried out consistently the result would have been preposterously repetitive.

---

[1]) This interpretation corresponds to, but is nevertheless not dependent on, the application of these passages to the events of 66-73.

[2]) Fragments published by Allegro in *J.B.L.*, lxxv, 94-5 and *Palestine Exploration Quarterly*, lxxvi, 69-75.

[3]) See *Discoveries in the Judaean Desert*, i, 81-2.

[4]) In an article, "The Jewish Revolt against the Romans (66-73) in the light of the Dead Sea Scrolls" (*PEQ*, 1958, pp. 104-121) I have shown that the statements made here about the Last Priest correspond in fact exactly with what we know about the last High Priest, Phineas of Habata, a Zealot nominee.

On the other hand, the various Psalms of praise and thanksgiving did not lend themselves at all to such interpretation, unless it was to be applied and reapplied time after time with wearisome monotony. The preservation of these substantial fragments is in itself therefore proof of nothing more than that the entire text of the Psalm in question was presumably treated of in this manner. Hence, in interpreting the fragmentary *pešer*, it is necessary for us (an obvious point, but hitherto disregarded) to reread the entire Psalm, including those verses on which no *pešer* is now extant, and to examine their general tenor: that is, as it were, to interpret the interpretation in the light of the full text.

This method has significant results. As is so well known, a great deal of the controversy regarding the historical background of the Dead Sea Scrolls has revolved about the identification of the Teacher of Righteousness and of the Wicked Priest at whose hands he suffered. The Hebrew term **לבלע** used in relation to this experience ("swallow him up" &c.) is ambiguous, but at the outest it was generally interpreted, not unreasonably, as implying that the Teacher was put to death [1]). This in turn, combined with the hazardous dating of the Scrolls in the pre-Christian period, led to the sensational hypothesis, which commanded and still commands influential support, that here we have a close parallel to and even anticipation of the story of the origins of Christianity and the sufferings of its Founder.

The episode in question is apparently reverted to however in the Psalm xxxvii *pešer*, which we are here considering, in the following terms:

> *The wicked watcheth the Righteous and seeketh to slay him. The Lord will not leave him in his hand nor suffer him to be condemned when he is judged* (verses 32-3). Its interpretation concerns the Wicked Priest who s[ent?] to kill him . . .

The passage is hopelessly defective and fragmentary, but up to this point the reconstruction is virtually certain: and since we know that this literature concentrates on the persecution of the Teacher of Righteousness by the Wicked Priest, we may assume that it was the Teacher against whom the Priest was acting. This proves his evil intention, as has been noted before, and this detail has been used

---

[1]) Cf. Appendix B dealing with this point in my *Historical Background of the Dead Sea Scrolls.*

to conform the view that, in the Habakkuk Commentary, the phrase "to swallow him up" has the interpretation suggested above. But clearly, although the Psalm commentary is not extant, or intelligible, beyond this point, we must interpret the *pešer* in the light of the text which it glosses, and this allows for no ambiguity (verse 33): "*The Lord will not leave him in his hand, nor suffer him to be condemned when he is judged*" — that is to say, the murderous attempt of the Wicked Priest was foiled, and the Teacher survived, to thank God for his escape (verse 34): "*Wait on the Lord, and keep His way and he shall exalt thee to inherit the Land*" [1]).

The choice of Psalm lvii as the subject for exegesis at Qumran is likewise readily understood, for it is the *michtam* of David, imploring Divine help, "when he fled from Saul in the cave"; just as the Qumran sect had fled from the authorities in Jerusalem and taken refuge in the wilderness. Unfortunately, only a few scattered words of the *pešer* are recoverable, and we cannot see precisely how it was applied. Psalm lxviii begins with the great verse, so cogent in the present state of affairs: "*Let God arise and let His enemies be scattered*": enough of the *pešer* is extant to make it appear that the text was applied either to the siege, or else to the glorious rebuilding, of Jerusalem [2]).

If as suggested above the intention of the *pešer* was not to elucidate the meaning of the Biblical text, but to determine its application to the conditions of the now-unfolding End of Days, a certain amount latitude in interpretation and even in reading was possible. This was of course the case in other works comprised in this literature as well: for example, in quoting the prophecy of Balaam in the *War of the Sons of Light and Sons of Darkness*, it was possible to omit one half of the commination of Edom, and to modify the rest — as I conjecture, at a period during the War against the Romans when the Idumeans were looked on with favour by the extreme patriots. In any case, it is unreasonable to suppose that the omission or the

[1]) In the same way, the Biblical text must be consulted in other ambiguous passages also in order to determine the implications of the Commentary. Thus in the much-discussed passage in the Habakkuk *pešer* ix 3-8, the phrase "he appeared to them" corresponds to "so as to gaze on their nakedness" of the Biblical text (Hab. ii 15): the subject must therefore be the villain of the story — i.e. the Wicked Priest — and not as some scholars have suggested God, or the Teacher of Righteousness. Again in lines 8-12 the word נדמו interprets ותחריש of the text (Hab. i 13), and must therefore have the meaning "were silent", not "cut down": and בתוכחת, interpreting בבלע, must imply the infliction of suffering, not reproof.

[2]) The reconstruction in *Discoveries in the Judaean Desert*, i, 82 is hazardous.

even more striking modification was accidental, or that this necessarily implies the existence of a variant text in the codices preserved in the Qumran libraries [1]). At other points, too, we find in the Qumran documents a somewhat cavalier treatment of the text. There even seems to have been some approach to the later Rabbinical method of *'al tikre* ("read not") whereby the traditional text was slightly modified for the purpose of exegesis, without however being abandoned, or both *keri* and *ketib* were utilised side by side for the purpose. For example: in one of the most important passages of the Habakkuk Commentary, glossing on ii 15, the obviously correct מעוריהם ("their nudities": possibly with a vague reminiscence of the tale of Noah's drunkenness) is altered for this purpose to מועדיהם ("their festive seasons"). But immediately afterwards אבית גלותו ("the place of his revealing") possiby suggests again "the place of his indecency", reverting to the traditional text [2]).

There is some evidence that the exegetical method of the Qumran sectaries continued to be remembered for some generations in Rabbinic circles: for, if the *dore^she halaqot* of the Dead Sea literature imply the Pharisees, the Makers of Smooth (or Easy) Interpretations, it seems reasonable to suppose that the *dore^she hamurot*, or Makers of Harsh Interpretations of the Pharisee composition, the Talmud, should imply, conversely, the members of the Qumran Sect [3]). Three interpretations given in their name survive, all with vaguely Zealot echoes, but it is impossible to reconstruct any methodological system on the basis of such slender evidence.

ADDITIONAL NOTE

This article was already in the press when Professor Rowley's onslaught on my identification of the historical circumstances of the Qumran literature was published in *VT* IX (4) pp. 379-392. I am compelled to say that I resent no less the levity of his method than the inaccuracy of his citations. Instead of examining my thesis, he selects points which I specifically state to be both hypothetical and incidental, 'demolishes' them with the aid of inaccurate citation, and

[1]) See my attempt to elucidate the point *op. cit.*, pp. 51-2.

[2]) *Ibid.*, p. 71. The substituted reading is however implied in *Thanksgiving Psalms*, iv 12-13 (Licht's ed., pp. 92-3).

[3]) See my article, "A Talmudic Reference to the Qumran Sect?" in *Revue de Qumran*, October 1959.

thereby implies that my entire argument is not merely erroneous but ludicrous. He adds moreover to the effect of ridicule by asserting that I 'suppose' for the purpose of my historical reconstruction what is in fact positively stated or implied by Josephus.

To take some specific points: On p. 381 Professor ROWLEY asserts that in my book, *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls*, 'no attention is drawn to the fact that 1 Macc. i 1 says that Alexander who had become King of Greece came from the land of the Kittim'. In fact, on p. 77, I state that the term Kittim could have been applied at one period to the Greeks, and add in the note 'As indeed is the case in 1 Maccabees i 1 and viii 5'. He sarcastically assails (pp. 389-390) my suggested identification of the Man of Lies with Simon bar Giora, suppressing my reservation (p. 44) that 'it is pointless and in some ways ludicrous to attempt to determine all allusions and personalities in such literature', this identification being made therefore (albeit not without some solid justification) 'only very tentatively'. I myself call specific attention (p. 44 note) to the obvious complication which he triumphantly adduces against me. In the same spirit, he attacks (p. 384) my suggestion about the Copper Scrolls containing lists of Temple treasure, which I suggest may have been sent by the Zealots holding the Inner Sanctuary to their sicarii associates in Masadah/Qumran, suppressing the fact that I put forward this hypothesis 'very hesitantly' (p. 44) and warn my readers that we must not be swept away by romantic guesswork (p. 45). The result is to give my statements an appearance of utter irresponsibility, while diverting attention from the main issue. It is above all in his inability to distinguish incidentals from that which is fundamental that Professor ROWLEY shews himself deficient in historical perspective. Nor does he show the accuracy which an adverse criticism especially should maintain. Thus on p. 384 he triumphantly produces as an argument against me the fact that the Qumran Commentary on Psalm xxxvii 'promises' that the Wicked Priest will suffer at the hands of the Gentiles—not having noticed that I myself cite this passage (p. 20 note 1), which does not in fact speak of the Wicked Priest but of a Priest, presumably not identical with the arch-opponent of the sect. He refers (p. 385) to my 'very remarkable assumption' that after the suppression of the Revolt of Judah the Galilaean in A.D. 6 the Romans did not destroy the Zealot centre at Qumran which I postulate. Had he read my little volume with the same zeal that he has devoted to criticizing it, he would have realized that in my

considered opinion (p. 26, note) the Zealots entered into occupation of the hitherto-abandoned centre at Qumran after, not before, Judah's abortive rebellion and death. In a somewhat virulent note almost at the end (p. 392 note 1) he fails to distinguish between the official Temple treasure and the ill-gotten booty of the Priests referred to in the Habakkuk commentary, and imputes to me the confusion thus created. I feel ashamed at wasting space on this catalogue of trivialities, but readers of *Vetus Testamentum* who may have been impressed by Professor ROWLEY's sarcastic arguments should realize precisely how solid are the grounds on which they rest. It is this imprecision in his reading of texts, not the nature of the texts themselves, which is responsible for the deplorable condition which he so candidly admits (p. 388) that he does not know whether he is standing on his head or his heels.

It is necessary to refer to a couple of more general points before leaving the subject. Professor ROWLEY waxes sarcastic (p. 384) at my assumption that the 'monastic' building at Qumran, abandoned we are told by its original (Essenic?) denizens about 31 B.C., should have been occupied after A.D. 6 by a wholly different group. Who else, other than a wholly different group, would have reoccupied it after an interval of thirty-eight years? It is surely evident that the original occupants, whether Essenes or no, would not have waited for an entire generation before reentering their own property. Secondly: Professor ROWLEY relies to a great extent in his counter-argument on the details that may be elicited from the 'Zadokite Work'. As I remark, these are so vague and imprecise as to defy dogmatic interpretation. I however point out that in my view—which may be wrong, but is not ludicrous—the essential texts of this work, found in the Cairo Genizah, may have been based on propaganda-copies sent to Egypt, modified as is usual in such cases in accordance with recent events: it would not therefore be surprising to find in them references to relatively late developments in the history of the sect. And finally: Professor ROWLEY and other critics, so learned in philology, are obviously unfamiliar with the Messianic-Revolutionary psychology, which shows a curious constancy in all ages. Were they to study a work on the French Revolution such as that of SALVEMINI, or the more general considerations by CRANE BRINTON in his *Anatomy of Revolution*, they would have a better understanding of the events in Judaea in the first century—and Professor ROWLEY above all would then be able to appreciate why, notwithstanding the incredulous

amusement that the idea arouses in him (p. 386 etc.) a revolutionary leader can be at the same time, or in alternation, a teacher and a soldier, a visionary and a military commander.

Prof. ROWLEY ends by saying inelegantly (p. 391) that 'here it may be observed that the present writer finds himself . . . . in agreement with Mr. ROTH in holding that any period between say 175-165 B.C. and the time of the Jewish Revolt against Rome for the setting of the work of the Teacher of Righteousness is unsuitable'. But the possibility of a date before 165 B.C. which Professor ROWLEY so stubbornly favours has been shown by many scholars to be wholly inacceptable, and the most cursory reading of the description of the Kittim in the Habakkuk Commentary is enough to demonstrate that this ruthless, terribly efficient military power from overseas can here reasonably be identified with the Romans only. Hence the sect of the Dead Sea scrolls must belong as I have stated to the period of the Revolt against the Romans, and I now have to thank the Professor for his valuable, albeit unintentional, support.

SHORT NOTES

DIE UMSCHALTUNG VOM JUDÄISCHEN AUF DEN BABYLONISCHEN KALENDER

Es muss als Tatsache betrachtet werden (s. m. Arbeit *V.T.* IX 1959, H. II), dass zur Zeit Josia's (639-609) in Juda die Königsjahre vom Herbst zum Herbst, genauer vom 1. ḥešwan zum 1. ḥešwan, gerechnet wurden. Da es ebenso sicher ist, dass sie vom Jahre 604 an vom 1. nisan zum 1. nisan gezählt wurden, muss die Umschaltung auf den babylonischen Kalender in der Regierung Jojaḳims (609/8-598/7) erfolgt sein. In der eben zitierten Arbeit erklärte ich es für wahrscheinlich, dass der Zeitpunkt der Umschaltung das 5. Königsjahr Jojaḳims war; und sie wurde so durchgeführt, dass dieses Königsjahr, statt am 1. ḥešwan 605 zu beginnen und bis zum 1. ḥešwan 604 zu laufen, *um fünf Monate verlängert* wurde, bis zum 1. nisan des Jahres 603.

Dafür lässt sich nun ein hübscher Beweis bringen. Wir kennen jetzt durch die Chronik WISEMAN die genaue Zeit der Regierung Jojakims, die nach 2 R xxiii 36 *elf Königsjahre* umfasste. Die Schlacht bei Megiddo, in der sein Vater Josia fiel, ist nicht später als siwan (= Mai/Juni) 609 anzusetzen, da nach Chr. WISEMAN B.M. 21901 rev. 66 das ägyptische Heer bereits einen Monat später (tammuz) am Euphrat stand. — Dem Josia folgte sein Sohn Joaḥaz, der nach 2 R xxiii 31 drei Monate regierte, also bis elul (August/Sept.) 609. *In diesem Monat beginnt demnach die Regierung Jojakims.*

Vom elul bis zum 1. ḥešwan (in jenem Jahre: 21. X.) 609, wo das neue Kalender — und Königsjahr beginnt, heisst die Zeit „Anfang der Regierung Jojaḳims" (Jer. xxvi 1), eine Zeit von rund sechs Wochen; vom 1. ḥešwan an „1. Jahr des Jojaḳim".

Auch das Ende der Regierung Jojaḳims können wir durch Chr. WISEMAN ziemlich genau festlegen. Sein Nachfolger Jojachin wird bei der Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar am 2. adar (= 16. März) 597 gefangen genommen, nachdem er (2 R xxiv 8) 3 Monate und 10 Tage regiert hatte. Danach wäre der Tod Jojaḳims am 22. ḥešwan (= 9. Dez.) 598. Vielleicht aber muss man die *Absetzung* Jojachins (und Einsetzung Ṣidḳia's) erst kurz nach dem 1. nisan

597 datieren [1]), nämlich mit seinem *Abtransport* nach Babel, der nach 2 R xxiv 12 erst „im 8. Jahre" Nebukadnezars (das heisst eben *nach* dem 1. nisan 597) stattfand. Dann wäre der Tod Jojakims um mindetens einen Monat später anzusetzen. Aber das ist hier für uns nicht wichtig, da jedenfalls *beide* Termine für seinen Tod im gleichen Königsjahr Jojaḳims liegen.

Ich wiederhole nun, dass der Beginn des „*ersten* Jahres Jojaḳims" mit sicherheit auf den *Herbst* 609 zu bestimmen ist, während der zweite Teil seiner Herrschaft nach *Frühlings*-jahren gezählt wird. Zählt man die Jahre von 609 an als Herbstjahre durch, so beginnt schon im Herbst 598 ein *zwölftes* Jahr Jojaḳims. *Das aber hat es nicht gegeben.* Also muss *ein Jahr verlängert* worden sein; nämlich sein fünftes, das demnach vom 1. ḥešwan (Herbst) 605 bis zum 1. nisan (Frühjahr) 603 dauerte, um die Umschaltung auf den babylonischen Kalender herzustellen.

Nachbemerkung. Da das „Antritts-Jahr Jojaḳims" so kurz war, nämlich nur 6 bis höchstens 8 Wochen, lässt sich ein hübsche genauere Festlegung einer Jeremia-Datierung geben. Seine berühmte Tempelrede (Kap. vii) ist, wie wir aus Jer. xxvi 1 wissen, in diesem „Anfang der Regierung Jojaḳims" gesprochen worden, also im elul oder tišrē 609. — Vielleicht dürfen wir sogar eine noch genauere Datierung versuchen [2]). Jeremia war daran interessiert, dass ihn möglichst viele hörten. Wie er für die Verlesung seiner Buchrolle einen *Fasttag* gewählt hat — darum sind xxxvi 9 als seine Hörer genannt „alles Volk, dass aus den Städten Juda's nach Jerusalem kam" — wählte er für die Rede wahrscheinlich einen *Festtag*, und darum heisst es in vii 2 ebenfalls „ganz Juda, das in diese Tore kommt".

Aber innerhalb dieser zwei Monate, elul und tišre, gab es damals nur *ein einziges Fest*, das später „Sukkot-Fest" genannte חג האסיף; es gab noch weder ein Neujahrsfest noch ein Versöhnungsfest (s. Auerbach, *V.T.* VIII. 1958. H. IV). Also hat Jeremia die Tempelrede zwischen dem 5. und 12. October 609 (15.-22. tišrē) gesprochen.

Haifa Elias Auerbach

[1]) Diese Annahme ist deswegen vorzuziehen, weil sonst Ṣidḳia ein Königsjahr zu viel erhält.

[2]) Ich verdanke diesen Hinweis meinem Sohn Avigdor Orr.

ZWEI UGARITOLOGISCHE KLEINIGKEITEN

I. EINE AQHT-STELLE

In 1 Aqht, Z. 82f. (II 33f.) liest und übersetzt GORDON, *Ugaritic Manual*, S. 180 bzw. *Ugaritic Literature*, S. 96: *wl.ytk.dm*[*ʿh*] *kmrbʿt. ṯqlm*, "And [his] weep[ing] is poured out like quarter-shekels".

DRIVER, *Canaanite Myths and Legends*, S. 60f. liest bzw. übersetzt: *wl.ytk.dm*[*ʿthm*] *kmrbʿt.ṯqlm*, "and verily [their] tears flowed heavy as quarter-shekels".

Man hat mit Recht die Stelle mit Krt I, Z. 28-30 (DRIVER, *a.a.O.*, S. 28f., GRAY, *The Krt Text*, S. 7) verglichen. Ob die nach dieser Stelle in Z. 82 vorgenommene Ergänzung sich bewährt, ist mir jedoch zweifelhaft. Bei Krt steht *ʾudmʿth*. *ʾudmʿt* ist die mehrfach belegte ugaritische Form, die hebr. *dimʿā*, syr. *demʿṯā* und akkad. *dimtu* entspricht (dazu GORDON, *Manual*, S. 27, Anm. 2). Die von DRIVER, *a.a.O.*, S. 154b aufgeführte Form *dmʿt* gibt es nicht. Das spricht also gegen DRIVER's Ergänzung, die auch durch die Umstände, dass in der Lücke nach der Kopie von VIROLLEAUD nur Raum für ein oder höchstens zwei Zeichen nebst einem Worttrenner vorhanden ist, und dass die Verbalform *ytk* (**yittaku*) ein männliches Subjekt haben muss, widerlegt wird. GORDON scheint an den Infinitiv des Verbums *dmʿ* zu denken (also **damāʿuhu*); dieser Infinitiv ist tatsächlich belegt, die Form ist grammatisch einwandfrei, die Ergänzung überzeugt jedoch trotzdem nicht, weil der Vergleich sich auf etwas Konkretes, nicht auf eine Handlung beziehen dürfte.

Der Kontext des fraglichen Passus ist leider recht unklar (vgl. ausser den zitierten Bearbeitungen noch GINSBERG, bei PRITCHARD, *ANET*, S. 153f.). Jedenfalls ist in Z. 78f. die Rede von zweimaligem Schlagen auf den Kopf und dreimaligen Schlagen auf das Ohr. Dies fand sich auch bereits in 3 Aqht, "Vs" 22f. und 33f., wo es sich um die Ermordung des Aqht handelte. Anschliessend war dort die Rede von Blut, das vergossen wurde (*dm* und *dmh* in Z. 24 bzw. 35).

Ich möchte annehmen, dass damit auch 1 Aqht, Z. 82f. sich erklären lässt. Statt *dm*[*ʿh*] ist einfach *dm*[*h*.], "sein Blut" zu lesen (damit ist doch wohl das Blut des Aqht gemeint). Bluttropfen lassen sich ja gleich gut mit Geldstücken vergleichen, wie Tränen. Die von mir vorgeschlagene Ergänzung ist grammatisch einwandfrei und passt gut zu den Raumverhältnissen.

II. EINE UGARITISCH-ALTSÜDARABISCHE ISOGLOSSE

"Dreimal" und "siebenmal" heisst auf ugaritisch *ṯlṯ'id* bzw. *šb'(')d* (siehe GORDON, *Manual*, § 7, 59, sowie VIROLLEAUD, *PRU* II, Nr. 14, 6 [1]). GORDON bemerkt dazu: "Bound forms of the word 'hand', namely *d-* and *'id* (cf. Acc. *idu*), are appended to numerals to form adverbs indicating '(so many) times' ". Diese Erklärung scheint nicht sehr überzeugend, zumal da die Form *'id* für *yd* im Ugaritischen sonst nicht belegt ist.

Es scheint mir, dass die sabäische Inschrift *CIH* 366 (CONTI ROSSINI, *Chrestomathia Arabica Meridionalis*, S. 41, Nr. 11) hier weiterhelfen kann. Sie enthält nämlich die Form *šlṯt'ḏ*. CONTI ROSSINI, *a.a.O.*, S. 249b übersetzt "ter", bezeichnet die Form als "obscurum", erinnert jedoch für *-'ḏ* an nordarab. *jawma'iḏin*, "am Tage von damals, an jenem Tage" und *lajlata'iḏin*, "in jener Nacht" (dazu WRIGHT, *Grammar of the Arabic Language* I, S. 292 A).

Die Ähnlichkeit zwischen ugar. *ṯlṯ'id* und altsüdarab. *šlṯt'ḏ* und die Bedeutungsgleichheit dieser Wörter können doch kaum zufällig sein!

Der Hinweis auf nordarab. *'iḏ* bei CONTI ROSSINI dürfte richtig sein. Die Entsprechung von arab. *ḏ* und ugar. *d* macht keine Schwierigkeiten, siehe GORDON, *a.a.O.*, § 5, 3, § 6, 21, sowie § 11, 10 und Heft III, Nr. 47 zu *'idk* = arab. *'iḏ ḏāka*, "dann".

Wenn *ṯlṯ'id* und *šlṯt'ḏ* identisch sind, kann die Endung *'id* bzw. *'ḏ* mit dem semitischen Wort für "Hand" (ursem. *jd*, nicht *jḏ*) nichts zu tun haben.

Göttingen R. BORGER

[1]) Zu den vergleichbaren Amarna-Stellen (BÖHL, *Sprache der Amarnabriefe*, S. 38 f.) wären jetzt noch einige Belege aus akkadischen Ugarit-Briefen hinzuzufügen: NOUGAYROL, *PRU* IV, S. 218, 7, S. 221, 5, S. 223, 7, S. 226, oben 5, unten 6.

TWO SYMBOLS OF JUSTICE

In a recent note (*V.T.* VIII/4, 1958, p. 426) Professor H. BRUNNER drew our attention to four passages of the OT, describing justice as the basis of the throne of the Lord. He correctly looked for the literal meaning of this metaphor and came to the conclusion that it was an Egyptian idea which was introduced in Israel together with the design of the royal throne.

It seems, however, that the expression may be explained quite easily without having recourse to foreign influence. The chief function

of the king was, as is well known, the administration of justice and especially the assistance given to the weak against their oppressors (cf. 1 Sam. viii 5). The royal throne was primarily used for these purposes and, thus, became a sign of the judicial office. The same idea which is nowadays connected with the Bench in England used to be implied in Israel when mentioning the throne. An official court was created for the first time by Solomon who rightly understood this duty (cf. 1 Kings iii 9) and its description is given in 1 Kings vii 7:

> "And he made the Hall of the Throne where he was to pronounce judgment, the Hall of Judgment, it was finished with cedars from floor to floor".

Hence justice generally, divine as well as human, was represented by sitting on a throne. The following passages, for instance, are based on this idea: Jer. i 15. Ps. ix 5,8. cxxii 5. Prov. xx 8. Thus when justice was thought to be the basis of the throne it was a native idea of Israel.

Taking into account that the judges were usually depicted in session, the question arises why another position is mentioned in Ps. lxxxii 1 and Is. iii 13, saying:

> "God standeth in the congregation of the mighty,
> he judgeth among the gods".
>
> "God standeth up to plead,
> and standeth to judge the peoples".

In both quotations there must be a special reason showing God standing upright during the trial. It seems that the writer uses the simile of the prosecutor rather than of the judge, both offices taking part in the administration of justice. But even the judge proper need not have been sitting all the time, the court used, perhaps, to stand up while pronouncing the judgment.

Another tool turning into a symbol of justice was the rod in the judge's hand. While Is. xi 4 and Mic. iv 14 mention it as an instrument for the administration of blows, Ps. xlv 7 employs the term as a sign of goverment:

> "Thy throne, O God, is for ever and ever,
> the sceptre (rod) of thy kingdom is a sceptre (rod) of equity".

The rod as well as the throne represents the royal power and is, therefore, rightly translated the Sceptre. The expression Sceptre of Equity is particularly symbolic for the judicial office of the king and

reminds us, by the way, of a clause in the epilogue to Hammurabi's laws (CH XXIV b 44-45, DRIVER-MILES II, p. 96). The Babylonian king, having mentioned his calling to administer justice, boasts of "his sceptre being just".

Jerusalem (Isr.) Zeev W. FALK

NOCHMALS „ZUR ANFERTIGUNG DES ‚GOLDENEN KALBES'"

In seiner interessanten Erklärung von Ex. xxxii 4a (*V.T.* Vol. IX, No. 4, p. 419 ff) schreibt Prof. NOTH, dass der Vorschlag, חֶרֶט als חָרִט zu vokalisieren, zuerst von B. STADE gemacht worden ist. Tatsächlich findet sich schon die Gleichsetzung חֶרֶט (Ex. xxxii 4a) = חָרִיט (Jes. iii 22 und 2 Reg. v 23) im Kommentar des mittelalterlichen jüdischen Exegeten, RASCHI, z. St. (ed. BERLINER, p. 195f.) Allerdings handelt es sich bei RASCHI um eine *gedankliche* Gleichsetzung, und nicht etwa um einen Vorschlag, die massoretische Vokalisation zu emendieren.

Von weiterem Interesse dürfte die Tatsache sein, dass RASCHI selbst schon die ganze Erklärung des Herrn Prof. NOTH vorweggenommen hat, — wenn auch RASCHI sich nicht entschliessen kann, diese Erklärung als die einzig richtige anzusehen. Ohne selber eine Entscheidung zu treffen, erwähnt RASCHI zwei verschiedene Erklärungen nebeneinander. Zuerst eine, mit die der des Herrn Prof. NOTH vollständig übereinstimmt, indem ויצר im Sinne von קשר verstanden wird, und, wie bereits erwähnt, חֶרֶט dem חָרִיט gleichgesetzt wird; und dann die Erklärung, die ויצר im Sinne von √יצר versteht und חֶרֶט als Griffel/Meissel ansieht. Dazu sei ferner bemerkt, dass der etwas spätere Abraham IBN ESRA (*ad loc.*) die ersterwähnte Erklärung verwirft, und die zweite, als die allein richtige, gelten lässt. Es ist nicht unwesentlich, darauf hinzuweisen, dass ein Resultat, das die moderne Wissenschaft *de novo* darzulegen versucht, bereits der jahrtausendalten Exegese der Synagoge bekannt war.

Cincinnati, Ohio Jakob J. PETUCHOWSKI

אַף־בְּרִי יַטְרִיחַ עָב

Dieser Vers 11 des Kapitels xxxvii im Buche Hiob ist eine der meist umstrittenen Stellen in der Bibel. Er gab zu verschiedenen Vermutungen und Deutungen Anlass, wurde vielfach kommentiert, ohne das Problem gelöst zu haben. Aus dem Zusammenhange geht klar hervor, dass es sich um eine kunstvolle Schilderung des Winters in Palästina handelt.

Der vorangehende Vers 10 [1]) מנשמת־אל יתן קרח ist das häufig vorkommende Bild vom Hauch Gottes in der Natur, der verschiedenen Erscheinungen hervorzurufen vermag und in diesem Falle eisbildend wirkt. Im Vers 11 ersehe ich die Weiterung des Bildes, indem der Verfasser klar zum Ausdruck bringt, dass allein die *Nase Gottes* die Veränderung in der Natur hervorgerufen hat. Somit kann das אף nur Nase und nicht „auch" heissen. Zur Bestätigung meiner Auffassung zitiere nachstehende andere Stellen in der Bibel:

Ex. xv 8 וברוח אפיך נערמו מים

2 Sam. xxii 16 בגערת ה׳ מנשמת רוח אפו (s. ψ xviii 16)

Hiob iv 9 מנשמת אלוה יאבדו ומרוח אפו יכלו

Gerade in dem letzterwähnten Ausspruch des Buches Hiob steht parallel אף//נשמה, gleich wie in der behandelten Stelle es wiederholend erscheint.

In der Erklärung des Wortes ברי gibt es verschiedenartige Auffassungen. Septuaginta: καὶ ἐκλεκτὸν καταπλάσσει νεφέλη [2]) (so auch Aq. ἐκλεκτὸν), den klaren Himmel überzieht die Wolke. Dementsprechend übersetzt Theodotion, als hätte בר [3]) dagestanden. Auch der Targum wählt die sinnesgleiche Übersetzung בברירותא מטרח עובא (bei Klarheit des Himmels belastet er [mit Regen] die Wolke [4]). Symmachos hingegen übersetzt καρπῷ, so auch Vulg. frumentum [5])

[1]) Symmachos u. Targum übersetzten יִתַּן, s. Driver-Gray, *The Book of Job*, Edinburgh 1950, Part II., p. 291. Andere Erklärer, darunter Ehrlich, empfehlen יִתַּךְ, wie es auch von Jellin angenommen wird. (*Hiqré Miqra*, I. Jerusalem, 1927, p. 77).

[2]) Vgl. Hatch-Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, Oxford 1897, I., p. 437.

[3]) So A. Ibn Esra s. seinen Kommentar ad loc. Von den modernen: Szczygiel, *Die Heilige Schrift des A.T.*, Bonn 1931, p. 199, der zu beweisen versucht, dass ברי von ברה entstammt, was eine Nebenform des בר sei und in unserem Verse „klaren Himmel" bedeutet.

[4]) Levy, *Chaldäisches Wörterbuch*, I., p. 319.

[5]) Frumentum desiderat nubes et nubes spargunt lumen suum.

(Körner), nachdem sie Regentropfen mit Körnern vergleichen [1]).

Der mittelalterliche traditionelle Bibelexeget Raši [2]), als auch der synagogale Dichter Qalir wollen אף־ברי als Namen jenes Engels [3]) wissen, der über die Wolkenbildung und deren Bewegung verfügt.

Abraham Ibn Ezra zitiert in seinem Kommentar zu dieser Stelle, dass manche seiner Vorgänger annehmen, dass ברי als Verkürzung von רוי (Wässerung, Wasserfülle) von Verbum רוה entstanden ist. [4]) — Überdies gibt es hierzu eine Reihe von Konjekturenvorschläge, [5]) zumal viele Forscher an eine Textentstellung glauben. So liest Hoffmann ראי /Regenbogen/, Duhm bevorzugt ברד, Grimme ברוח, Montheim ברק.

Allen diesen Erklärungen hingegen ist es anzunehmen, dass ברי von ברא /Schaffen/ abzuleiten ist [6]), und es ist hier die aramäische Form dieses Verbums. Die richtige Punktation sollte dementsprechend [7]) בָּרִי sein nach der regelmässigen Form des aramäischen partitipium act., aber man kann annehmen, dass die Punctation im MT *b'ri* durch die Analogien von der männlichen Segolata /ל"ה/ *g'di*, *p'ri*, *d'li*, entstanden ist.

Das Buch Hiob weist derart viele aramäische Elemente auf, dass die oberwähnte Form nichts Auffallendes ist. [8])

---

[1]) Über diese Auffassung sagt N. Peters, *Das Buch Job*, Münster in Westf., 1928, p. 421, „löst alle Schwierigkeiten und ist auch durch xxxvi 31 gedeckt".

[2]) Ben Yehuda in seinem *Thesaurus totius Hebraitatis*, I. p. 339 nimmt diese Auffassung als die richtige Erklärung des Verses an. Sehe N. H. Tur Sinai, *Enciklopaedia Biblica*, Hierosolymis 1950 I., p. 494.

[3]) Davidson, *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry*, New York 1924, I., p. 322, num. 7091.

[4]) So Gesenius, Koehler-Baumgartner *s.v.* ברי, ähnlich übersetzt Budde, *Das Buch Hiob*, 1913², p. 236. und auch der *Interpreters Bibel*, III., p. 1165 "he loads the thick cloud with moisture".

[5]) Tur Sinai liest בְּרוֹ und meint, dass das Wort ein Synonim der Ausdrücke Redlichkeit, Aufrichtigkeit ist. Er deutet den Vers throws and "scatters" the statement of their innocence to the just repentant", *The Book of Job*, Jerusalem 1957, p. 511-512.

[6]) Aus einem, mit Herrn Dr N. Alony (Jerusalem), dem bedeutenden Forscher auf dem Gebiet des hebräischen Poesie, über dieses Wort *b'ri* geführten Gespräch, gelangten wir zu dieser Annahme.

[7]) Berešit Rabba (ed. Theodor-Albeck) p. 556. בוריי = בוראי s. Y. Kutscher, „Haaramit Haglilit", *Tarbitz* XXII. p. 59. — Von diesem Verb dieselbe Form in Targum Jes. xlv 7 ברי חשוך. lxv 18 דאנא ברי ארי האנא ברי ית ירושלים. Ähnliche Bildungen aus dem Talmud s. G. Dalman, *Grammatik des jüdisch pal. Aramäisch*, Leipzig 1905, p. 350. 393. Targ. Onk. Deut. iv 42 סני xvi 15 חדי xxviii 34 חזי

[8]) Tur Sinai, *o.c.*, p. IX—XVII.

Das Entfallen des א von dem Wort ברי ist vollkommen regelmässig, da „die Verba ל"א, ל"י, ל"ו erhielten durch lautgesetzliche Entwicklung .... eine grosse Anzahl identischer Formen und sind infolgedessen im Aram. durchgreifenden Analogiebildungen unterworfen gewesen und schliesslich .... vollständig zusammengefallen." [1])

Wenn wir ברי dementsprechend auffassen, dann ist dieses Wort mit אֵל paralell, entsprechend den zahlreichen Beispielen in der Bibel, wo und בּוֹרֵא־אֵל parallel sind. z.B.: Jes. xlii 5.

כה אמר האל ה׳ בורא השמים

Betreffs des Wortes יטריח, können wir gemäss der vielseitig bestätigten Erklärung annehmen, dass es mit ṭaraḥa — werfen im Zusammenhang steht.

Das Subjekt des zweiten Teiles ist ברי der Schöpfer, der Blitze streut.

Der ganze Satz lautet hiermit: *Die Nase des Schöpfers wirft das Gewölk, er streut die Wolke seiner Blitze.* [2])

Jerusalem (Isr.) O. Komlós

[1]) Bauer-Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, 1927, p. 151.

[2]) אור muss man hier in der Bedeutung "Blitz" auffassen, wie Hiob xxxvi 32. xxxviii 3. 15. Hab. iii 11. — Unter den mittelalterlichen Bibelerklärern sind einige, die אור als Regen deuten.

A NOTE ON THE COPPER SCROLL

Over against Dr. Cecil Roth's [1]) suggestion that the copper scroll found in Qumran cave III is an inventory of Temple treasures, etc. concealed by Zealots during the war with Rome, Father Milik [2]) and Professor Mowinckel [3]) are in agreement that it is "just an apocryphon, the written fixation of an apocryphic tradition". The latter has further suggested that the putative treasures here inventoried are those "of the first Temple hidden before Nebuchdrezzar captured the city in 587 B.C." [4])

[1]) Roth, Cecil, "A Solution to the Mystery of the Scrolls", *Commentary*, XXIV 4, (1957) 323.

[2]) Milik, J. T., "The Copper Document from Cave III, Qumran", *The Biblical Archaeologist*, XIX, 3. (1956), 60-64.

[3]) Mowinckel, S., "The Copper Scroll-An Apocryphon?" *JBL* LXXVI, 4 (1957), 261-265.

[4]) *Ibid.*, 262-263.

In indirect support of this contention and in addition to the sources cited by both scholars I should like to call attention to a document reprinted by JELLINEK [1]) in 1853 from *Emek ha-Melekh*, a collection of Kabbalistic materials made by Naftali (Hirz) b. Jacob Elchanan and first published in Amsterdam in 1648 [2]).

It bears the title *Meseket Kelim shel Bet ha-Miqdash*, (*Tractate: The Vessels of the Temple*). This short haggadic work, divided into twelve "mishnahs" describes the treasure hidden away by "five great saints, Shimor [3]) the Levite, Hezekiah, Zedekiah, Haggai the prophet and Zechariah b. Iddo the prophet [4])." "Mishnah" 7 reports that "they were hidden away and concealed and guarded from the army of the Chaldeans". "Mishnah" 9 states that Baruch and Zedekiah hid them [the vessels] away so that "the Chaldeans might not use them, *omen absit*, and defile them".

Of more interest, however, in the light of what BURROWS [5]) calls "the mystery of the use of copper", is the statement in "Mishnah" 2 that "Shimor [Shomer] the Levite and his companions wrote them [the treasure lists] on a copper tablet *lwḥ nḥwšt*." It would seem that too much speculation on the point raised is unnecessary. Copper was used in the belief that thus the inventory of the treasure and its locations would be preserved. In other words, the scribe of the copper scroll was firmly convinced that the tradition or traditions he had collected and was setting down were authentic and that it was his obligation to preserve them by engraving them on copper. Such is the purpose suggested in our document where we are told: "And they [Baruch and Zedekiah] concealed them for that day when Israel shall return to its former estate and receive honor and everlasting acclaim; when there is made known to them a man, David son of David is his name; and the silver and gold will be revealed to him when all Israel is gathered together to go up en mass to Jerusalem. Amen." [6])

The eventual publication of the text of the copper scroll will permit

[1]) JELLINEK, A., *Bet ha-Midrash*, II, xxvi-xxvii; 88-91.

[2]) See STEINSCHNEIDER, M., *Cat. lib. heb. Bibliotheca Bodleiana* I, 602-603, No. 3849 and II, 2024, No. 669. The author was born in Frankfurt a.M. in the second half of the 16th C. and lived in Palestine. See *J.E.*, IX, 167a. *s.v.*

[3]) GINZBERG, L., *Legends of the Jews*, VI, 410-411, note 63, suggests that the name be read "Shomer ('the guardian')". See the entire note.

[4]) JELLINEK, *op. cit.*, *loc. cit.*

[5]) BURROWS, M., *More Light on the Dead Sea Scrolls*, New York 1958, pp. 12-13.

[6]) JELLINEK, *op. cit.*, p. 90, end of "Mishnah" 9.

the comparison of these two "reports". Here it is sufficient to state that the amount of treasure hidden away is quite as fantastic as that reported by MILIK and to note that the hiding places are both in Jerusalem and Babylon with Baghdad, Borsippa [1]), the Well of Zedekiah, the wall of Babylon, Tel Barok beneath the great willow which is in Babylon upon which they hung their harps, and *sgl hbr* [2]) listed.

Nashville, Tenn. L. H. SILBERMAN

[1]) See GINZBERG, *op. cit.*, p. 411, note 64.

[2]) The root *sgl* has the meaning, "to lay by, save; to treasure." The meaning of the phrase *sgl hbr* is not clear.

DER PROPHETISCHE GEDANKE ÜBER DEN HEILIGEN KRIEG, ALS GERICHT GEGEN ISRAEL

Als Ausgangspunkt für die vorliegende Untersuchung, möchte ich die Stelle Jer. vi 1-6 herausgreifen, in welcher der inhaltliche Tatbestand jedem Leser klar sein dürfte: Jeremias verkündet von Jhvh den Heiligen Krieg anderer Völker gegen Israel. In der Behandlung der genannten Stelle sehen aber nur zwei von den neusten Kommentatoren, PENNA und WEISER [1]) die ganze Tragweite des Inhalts klar ein: der erste spricht vom hier gegenwärtigen, nicht abzuschwächenden „semitischen Ideal des Hl. Krieges", der zweite nimmt ohne Weiteres die Abstammung von „der alten Vorstellung vom 'Heiligen Krieg' als einer sakralen Angelegenheit der Gottheit ..." an: „Er (Jhvh) ist auch der Herr der fremden Kriegsheere, dessen Macht durch die Grenzen seines Volkes keineswegs beschränkt ist. Die feindlichen Heere dienen ihm als Vollstrecker seines Gerichtes in Jerusalem ...". Der Gedanke der Unbeschränktheit Gottes ist aber von den Propheten auch anders ausgedrückt worden, vgl. nur Am. i 3 ff. [2]) Die letzten Worte WEISERS's enthalten, wie man sehen wird, schon *in nuce* was ich in dieser kurzen Abhandlung auf eine weitere Ebene ausdehnen möchte. Die anderen Kommentatoren reden nur ganz allgemein über die heiligen Handlungen, die einer Schlacht vorauszugehen pflegten.

Bekanntlich ist der Hl. Krieg in Israel von Gerhard VON RAD [3])

[1]) *La S. Bibbia* 1952. *ATD* 20, 1952.

[2]) H. W. ROBINSON, *Inspiration and Revelation in the O.T.*, Oxford 1946, S. 125.

[3]) Gerhard VON RAD, *Der heilige Krieg im A.T.* (ATANT 20), Zürich 1951.

in einer grundlegenden Arbeit untersucht worden; auch die von H. Frederiksson [1]) geht in diese Richtung. Ferner lesen wir bei Otto Procksch [2]): „Deutet sich so (*scil.* „mit Heiligkeit erfüllt") auch die Redensart, 'den Hl. Krieg erklären' (Mi. iii 5; Jer. vi 4; Jo. iv 9), die den Krieg als Gottes Sache bezeichnet". Ob Procksch die Sache hier weiterführen wollte, ist mir nicht ergründlich, dennoch entgeht ihm die enge Verbindung dieser Stellen nicht. Wie aber L. Köhler [3]) die Sache darstellt, ist mir unverständlich.

Die Behauptung A. Weisers's und die genannten Studien scheinen mir hier den Anlass für eine äusserst aufschlussreiche Folgerung zu geben, nämlich dass der Hl. Krieg in der prophetischen Theologie sich nicht bloss auf einen Wiederbelebungsversuch der alten Institution beschränkt [4]), -in welchem Fall sie sich schwerlich von einer gewissen, vielleicht nationalistischen, Einseitigkeit hätte freihalten können- sondern sich in einer neuen Gestaltung des alten Brauches kundtut, in welcher Israel gar nicht notwendigerweise nur das Mittel Gottes zu seinem Zweck ist, sondern auch Gegenstand des Zornes Gottes sein kann, zu dessen Vollstreckung feindliche Völker gebraucht werden können. Um es mit anderen Worten auszudrücken: Es war den Propheten bewusst, dass die Erwählung, u.A. zum Hl. Krieg, eine „dialektische" war; für dieselben Schulden, für die Israel einst zur Bestrafung anderer Völker gesandt wurde, konnte es nun selbst, mittels des Hl. Krieges, durch andere Völker von Jhvh bestraft werden.

Wie sich dieser Gedanke zu der ursprünglichen Kriegsideologie der Zeit der Landnahme und des frühen Königtums (Saul) verhält, ist natürlich schwierig, wenn überhaupt, zu ergründen: sind doch die meisten Geschichten in verhältnismässig spätern Fassungen überliefert; dennoch scheint mir dieser Gedanke der Tradition nicht fremd zu sein: z.B. die erste Schlacht von 'Ai (Jos. vii), die weiteren Geschichten und Drohungen von Niederlagen im Hl. Krieg [5]); Ri. v 23; der Krieg wider Benjamin (Ri. xx) und überhaupt Aussagen wie in Ex. xxii 19; Deut. vii 26; xiii 13 ff; vgl. Is. xliii 28 und Zach. xiv 11 [6]) usw. zeugen wenigstens von der Möglichkeit eines solchen

[1]) H. Frederiksson, *Jahwe als Krieger*, Lund 1945.
[2]) Otto Procksch, *Theologie des A.T.s*, Gutersloh 1950, S. 535.
[3]) Ludwig Köhler, *Theologie des A.T.s*, Tübingen 1936, S. 7.
[4]) Über die Grenzen dieses Versuches, s. Von Rad, *op. cit.*, S. 67.
[5]) von Rad, *op. cit.*, S. 11 ff.
[6]) Johs. Pedersen, *Israel* III-IV, London-Kopenhagen 1940, S. 272 ff.

Gedankenganges, wobei ich natürlich nicht über die textkritischen und archaeologischen Fragen, besonders in der ersten Geschichte, hinwegtäuschen möchte. Wenigstens kann man m.E. im prophetisch-deuteronomischen Restaurationsversuch [1]) des Hl. Krieges diese Ambivalenz feststellen, obwohl sie für die frühere „klassische" Eroberungszeit im besten Fall problematisch bleiben muss.

Ein weiterer, mit diesem prophetischen Gedankengang verbundener Begriff ist der, dass Jhvh Hl. Kriege, auch ganz abgesehen von Israel, gegen fremde Völker entfachen kann. Eine Kombination dieses letzten Gedankens mit dem Vorhergehenden konnte dann später, nach dem Exil, als eschatologischer Begriff für die letzte Völkerschlacht verwendet werden, die nichts Anderes als ein allgemeiner, endgültiger Hl. Krieg sein würde.

Die genannte Stelle Jer. vi 1-6 braucht im V. 4 den folgenden Ausdruck: *qaddᵉšû ʿalêyhā milḥāmâh*. Denselben Ausdruck, ohne *milḥāmâh* finden wir bei Jeremias noch in xxii 7 und li 27, im letzten Fall gegen Babel (die Echtheitsfrage darf dahingestellt bleiben). Vor Jeremias wird der Ausdruck nur von Mi. iii 5 und nach Jeremias von Jo. iv (iii) 9 gebraucht [2]). Ein so geringer Textbestand verbietet gewiss, den Ausdruck als *terminus technicus* für den Hl. Krieg zu bezeichnen, besonders da er ja ausschliesslich auf die Propheten beschränkt ist; damit soll aber nicht geleugnet werden, dass der Gedanke sich durchaus in der Sphäre der alten Kriegsideologie bewegt: nicht nur in Jer. vi 1ff findet ein Teil der heiligen Handlungen statt, die G. von Rad [3]) in dem erwähnten Aufsatz aufgezählt hat, sondern auch noch in Jer. xxii 7 und li 27, wo zwar das Wort fehlt, sich aber natürlicherweise von selbst versteht.

Bei Jer. xxii 7 ist Weiser der einzige, der den Gedanken des Hl. Kriegs erfasst hat; Penna übersetzt nicht einmal die Wörter buchstäblich, obwohl ihm die Vulgata mit ihrem *sanctificabo* eine gute Vorlage dafür gibt; H. Schmidt und Rudolph [4]), obwohl sie das

---

[1]) Aus dieser Verbindung sollte ersichtlich sein, dass ich eher mit T. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem AT* (ATANT 24) Zürich 1953, S. 58 ff, gegen von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium* (BWANT III, 11) Stuttgart 1929 und *Deuteronomiumstudien* 2. Aufl. (FRLANT N.F. 40) Göttingen 1948, S. 47 ff. (S. 66 der engl. Übers.), für die Beziehung zwischen Deut. und Propheten Stellung nehme.

[2]) Vgl. die *Wörterbücher* von Gesenius-Buhl [17]), 1921 und Köhler, 1953, *ad.loc.* Die im Letzteren genannte Arbeit von Schwally: *Semitische Kriegsaltertümer*, 1901, ist mir hier nicht zugänglich.

[3]) *Der hl. Krieg* S. 6 ff.

[4]) *SAT*² II, 2 1923. *HAT* 12, 1947.

Problem vom Ursprung der *mašḥîtîm* („vielleicht übernatürliche Gestalten") berühren, und die weiteren Ausleger halten sich an allgemeine Aussagen, und beziehen sich, wie zur vorhergehenden Stelle, nur auf die heiligen Handlungen, die jedem Krieg oder jener Schlacht vorausgingen. Etwas Ähnliches ergibt sich bei Jer. li 27, das von einem hl. Krieg einiger Völker gegen Babel spricht. Weiser [1]) redet hier nicht vom *heiligen* Kriegsgedanken, wenngleich er auf iv 5 ff; vi 4 und xxii 7 hinweist [2]). Auch Rudolph, obwohl er bemerkt wie die babylonischen Soldaten gelähmt sind (eine doch typische Erscheinung im Feindeslager, wie von Rad [3]) gezeigt hat), dringt, wie die anderen Ausleger, nicht weiter in die Sache ein.

Bei Mi. iii 5 (wo aber G, α′, θ′ ἤγειραν gelesen hat, mit einer -verbesserenden, *lectio facilior*- Variante ἡγίασαν [4])), wird der Tatbestand auch nur teilweise verstanden: zwar wird die Lage allgemein richtig erfasst: die „falschen" Propheten missbrauchen ihr Amt; aber man kommt auch hier nicht weiter als zu ganz allgemeinen Aussagen über Kriegsdrohungen oder -vorbereitungen, mit dem dazugehörigen Zerimoniell, vgl. sogar Weiser [5]): „Der Ausdruck wird hier in übertragener Weise gebraucht". Eine merkwürdige Deutung gibt uns hier R. E. Wolfe [6]): „*Declare a holy inquisition*". Wenn wir aber den Text buchstäblich nehmen, dann ist die Frage: wie konnte ein „falscher" Prophet mit dem Hl. Krieg drohen, und zwar als Gericht in gewissen Fällen, die er als Sünde darstellen wollte, wenn es nicht eine allgemeine, oder wenigstens verbreitete prophetische Predigt gegeben hat, in der die Möglichkeit eines Hl. Krieges gegen Israel von Seiten der Völker eins der Leitmotive war! In diesem Sinn versteht man auch die verschiedenen prophetischen Stellen, die zum Glauben ermahnen, deren Wendungen zweifellos der Terminologie des Hl. Krieges entstammen: Jes. vii 1-9; xxii 8b-11; xxx 15; xxxi 1-3 u. 4; vgl. 2. Kö. ii 12; xiii 14; Am. ii 14-16; Mi. iv 11-13; Hes. xxxviii 19-22; Hg. ii 21; Sach iv 6 [7]), und ferner die Polemik einiger Propheten gegen diejenigen die *šālôm* predigten, wo es doch keinen Frieden gab: Jer. iv 10; vi 14; xxxiii 17; Hes. xiii 16 usw.: dort wo sie das über die Sünden des Volkes als Hl. Krieg hereinbrechende

[1]) *ATD* 21, 1955.
[2]) M. E. könnte iv 5 ff sehr gut eine ironische Verdrehung des hl. Krieges sein.
[3]) *Der hl. Krieg*, S. 10.
[4]) J. M. Powis-Smith-W. H. Ward-J. A. Bewer, *ICC*, 1911.
[5]) Weiser, *ATD* 24, 1949.
[6]) *Interpreter's Bible* VI, 1956.
[7]) Von Rad, *Der hl. Krieg*, S. 55-67.

Gericht hätten predigen sollen, verkündeten sie Frieden; dort aber wo es um ihr privates Geschäft ging, da wurde mit dem Hl. Krieg gedroht. Ohne diese Voraussetzung ist ja der ganze Abschnitt sinnlos.

Unsere letzte Stelle, Jo. iv (iii) 9 wird meistens besser verstanden. Dass es sich um die eschatologische Endschlacht handelt, steht ausser Zweifel; bezeichnenderweise wird die Prophezeiung von Jes. ii 2 ff/Mi. iv 1 ff in ihr schauerliches Gegenteil verwandelt [1]). Aber nur HALLER [2]) hat nach meiner Meinung die Gesammtlage richtig erfasst, indem er schreibt: „Jhvh erhebt den Kriegsruf. Ist er doch einmal der Schlachtengott Israels gewesen und allzeit der Herr der Heerscharen geblieben. Diese werden nun aufgeboten zum grossen Entscheidungskampf . . .", welcher Kampf dann von HALLER als Krieg zwischen dem Göttlichen und dem Widergöttlichen dargestellt wird. Hierzu dürfen wir auch Sach. xiv 3 und 12 rechnen.

In dieser Richtung möchte ich auch die prophetischen Aussagen über feindliche Könige als Werkzeug oder Diener Gottes verstehen, vgl. Js. x 3 ff; xxix 1 ff; Jer. xxvii 6 usw.

Zusammenfassend liesse sich also sagen: es gehört zum prophetischen Restaurationsversuch der Ideologie des Hl. Krieges, dass dieser nicht einseitig als Handeln Gottes an den Völkern durch Israel angesehen wird, sondern als ein „dialektisches" Verhältnis, in dem das Schwert genau so gut umgedreht werden kann. Es könnte sein, dass solche Gedanken schon ursprünglich zum Hl. Krieg gehört haben, aber dies lässt sich nicht einwandfrei beweisen. Indem der Gedanke als ein allgemeines kriegerisches Walten Jhvh's über die Völker dargestellt wurde, war die Voraussetzung geschaffen, den Hl. Krieg, längst nach seinem letzten Wiederbelebungsversuch, in die Eschatologie als letzte Völkerschlacht zu projizieren. Auch hier, aber, wie in den alten Zeiten, ist es nur Jhvh, der den Ausgang bestimmt.

Buenos Aires J. Alberto SOGGIN

[1]) A. WEISER, *ATD* 24, 1949; T. H. ROBINSON, *HAT*[2] 14, 1954.
[2]) *SAT*[2] II, 3 1925.

A DOCUMENT OF REDEMPTION FROM UGARIT

Text 16.191 + 272 is one of the legal documents in Ugaritic published recently by Ch. VIROLLEAUD [1]). It is here intended to consider anew

[1]) *Le Palais royal d'Ugarit* (= *PRU*) II (1957), p. 18 f.

the translation and interpretation given by the editor. The following are the text and VIROLLEAUD's translation [1]):

1.	l ym hrd	A dater d'aujourd'hui
	iwrk[l]. pdy	*Iwr-kl* a libéré
	agdn. bn. nr(?)gn	*Agdn*, fils de ...
	w ynḫm. aḫh	et *Ynḫm*, son frère,
5.	w. bʿ ln aḫh	et *Bʿln*, son frère,
	w. ḥtṯn bnh	et *Ḥtṯn*, son fils,
	w. btšy. bth	et *Btšy*, sa fille,
	w. ištrmy	et *Ištrmy*,
	bt. ʿbd mlk	fille de *ʿbd-mlk*
10.	w. snt	et *Snt*
	bt. ugrt	"fille d'Ugarit".
	w pdy h[m?]	Et il les a libérés
	iwrkl[.] mit	*Iwr-kl*, (pour) cent
	ksp. by [d]	(sicles d')argent, (qu'il a versés) aux mai[ns]
15.	birtym	des Beyrouthins
	[un]ṯ inn	16-18: (lesquels) ne posséderont pas le *unṯ*
	l[h]m ʿd tṯtbn	jusqu'à ce qu'ils aient remboursé *Iwr-kl*.
	ksp. iwrkl	
	w ṯb. l unṯ hm	Mais (alors) ils récupéreront leur *unṯ*.

Some few remarks with regard to the translation: *pdy*, like its Hebrew equivalents *padah* and *gaʾal*, does not mean 'to set free', 'to manumit', but 'to redeem', 'to ransom' (*racheter*, *rançonner*). It will always refer to a three-cornered situation, involving apart from the redemptor and the person (or chattel) redeemed, also the person from whose power (or the place whence) the redeemed is ransomed. It follows that the document is to be called a *contrat de redemption*, rather than a *contrat d'affranchissement*, which is not sufficiently exact. *Byd* (line 14) means not *aux mains*, but 'from the hand': of the various meanings of the Ugaritic preposition *b*, 'from' is the one to be chosen, as can be seen from parallels like *iptaṭar...ištu qati*...—'he has redeemed from the hand of ...' [2]), *padah miyyad*...—'to redeem from

[1]) The system of transliteration here adopted is that of C. H. GORDON's *Ugaritic Manual*. For the sake of uniformity quotations from VIROLLEAUD have also been adapted to this system.

[2]) *RS* 8. 213, *Syria* XVIII (1937), p. 251.

the hand of . . .' [1]). VIROLLEAUD leaves *unṯ* untranslated, but remarks: '*unṯ*, déjà ci-dessus, no. 5, 2 et 5, et aux deux contrats qui suivent; qu'il s'agisse ou non d'héb. *'enóš*, le mot désigne évidemment un être humain. Voir aussi *RA* 37, p. 29, no. 14, l. 4: *w unṯ aḫd lh*—"et il ne possède qu'un seul *unṯ*.", *ibid.*, l. 17: *w unṯm nḥ*[*lh*]—"et les *unṯ* (qui sont) [ses] héritiers", et encore, sans doute, *ibid.*, l. 8: *ab mlk. bn. un*[.' We shall have to consider in greater detail the meaning of this word. As for the meaning of the document as a whole, that depends not so much on the rendering of *unṯ*, as on the general interpretation of the provisions contained in the last four lines.

For the sum of 100 shekels *Iwr-kl* [2]) has ransomed ¯ persons from the Beyrouthians holding them. Five of the seven were members of the same family (*Agdn*, his two brothers, a son and a daughter). The six first mentioned were freeborn, as is shown by their having patronymics; the seventh, *Snt*, is referred to simply as 'daughter of Ugarit', i.e., an inhabitant of Ugarit, and may possibly have been a released maid. We do not know the circumstances which caused these persons to be held in bondage, necessitating their redemption. It may have been as the consequence of a hostile encounter [3]), or of self-sale into bondage, such as considered in Lev. xxv 47 ff, or of seizure because of debts incurred. An Accadian document, regulating the position in Ugarit of traders from Ura, provides for the case that a Ugaritic debtor be unable to meet his commitments: the king of Ugarit will hand over the defaulting debtor, with wife and children, to the merchants of Ura [4]).

We come now to the decisive last four lines of the document. Who is the subject of *tṯṯbn*—'they will return, repay'? The Beyrouthians or the redeemed? The translation is not quite clear on this point, but from SCHAEFFER's "Exposé Preliminaire" to *PRU* II (p. XVI), which gives a general picture of the documents, it would seem that the French scholars had in mind payment by the Beyrouthians. Yet this is rather doubtful; how can ransom be based on a payment to the Beyrouthians which they are expected to return? The document

[1]) Hos. xiii 14, Job vi 23.

[2]) A person of the same name is mentioned in *PRU* II, no. 79 (17.246) as the holder of 14 fields.

[3]) On redemption from captivity cf. CḤ 32.

[4]) Text 17.130, *PRU* IV, p. 103 f; cf. C. H. GORDON, *JNES* XVII (1958), p. 28 ff.

would deal with the hire of some persons in bondage, rather than with their ransoming.

Also questionable is the recent interpretation offered by R. DE VAUX [1]), who in common with the editor takes the Beyrouthians as subject of *tṯṯbn*, and renders lines 16-19 as follows: "Il n'y a pas de service pour eux jusqu'à ce qu'ils (les Beyrouthins) aient remboursé l'argent d'Iwrkl et alors ils (ces personnes) reviendront à leur service." Concerning the interpretation of the document, DE VAUX remarks: "Ce seraient des gages personnels garantissent un prêt d'argent: tant que le prêt n'est pas remboursé ils sont libérés de leur obligations à l'égard des debiteurs". De Vaux thus regards the document as a deed of loan. *Iwr-kl* lends 100 shekels to the Beyrouthians and receives the seven persons listed as security for the return of his money. However, the document differs radically from the wording usual in deeds of loan, and in particular this interpretation too does not do justice to the notion of 'redemption' inherent in *pdy* (lines 2 and 12).

It is therefore submitted that payment is expected from the ransomed; only after they have reimbursed *Iwr-kl* will they be able to return to something of which they are deprived at the moment, their *unṯ*.

What, however, does *unṯ* mean in this document? For the time being there seems to be no definite answer to this question. A word *unuššu* occurs in three Accadian texts from Ugarit [2]), and it apparently means there some kind of tax or contribution [3]). The equivalent Ugaritic word *unṯ* evidently has the same meaning in three of the texts in *PRU* II. For text 15.125 (*PRU* II, no. 5) this has been convincingly shown by LOEWENSTAMM [4]). With regard to the phrase *w unṯ in bh*, occurring in texts 16.382 (*PRU* II, no. 8) and 15.111 (*ibid.*, no. 9) it has already been remarked by NOUGAYROL that it is *en effet, une réplique exacte de u pilku iânu ina...*[5]) However, we still have to consider *RS* 11.738, the text published in *RA* XXXVII, p. 29 [6]), to which VIROLLEAUD refers in support of his contention that *unṯ* means 'a human being'. This reads as follows:

[1]) *Revue Biblique* LXV (1958), p. 636.
[2]) *PRU* III, no. 15.89 (p. 53), 16.156 (p. 61), 16.167 (p. 62 f.).
[3]) J. NOUGAYROL, *PRU* III, p. 227; E. A. SPEISER, *JAOS* LXXV (1955), p. 162b; S. E. LOEWENSTAMM, *Tarbiz* XXVIII (1958/59), p. 246.
[4]) *Ibid*; so also R. DE VAUX, *Revue Biblique*, cit; different, W. F. ALBRIGHT, *BASOR* 150 (1958), p. 37, n. 11.
[5]) *Ibid.*; for the Accadian phrase see e.g. text 16. 154 (*PRU* III, p. 128), line 17.
[6]) Now conveniently available in C. H. GORDON's *Manual*, as text no. 314.

1. .....
   w. [
   w. A(?)bǵl. nḫ[lh
   w. unṭ. aḥd. lh
5. dnn. bn. yṣr[
   sln. bn. ʿtt[ry (?)
   ʿdy. bn. nr[
   abmlk. bn. un[ṯm(?)
   nrn. bn. mt[
10. aḫyn. bn. nbk(?)[
    [-]š[-]n. bn. bʿly[
    dn-il. bn. ysr[
    ʿdyn. bn. uśr
    w. adʿ. nḫlh
15. w. yknil. nḫlh
    w. iltm. nḫlh
    w. unṯm. nḫ[lh
    ]r[

We have seen VIROLLEAUD's comment on *unṭ*, in lines 4 and 17. As for line 17, it seems fairly certain that *unṯm* is a proper name. It was so interpreted by VIROLLEAUD himself in the *editio princeps*, and he gives no reason for his change of opinion. It is open to doubt whether *un*[*ṯm* is to be read in line 8, as VIROLLEAUD suggests, but if one does read so, this is clearly again a proper name. Moreover, a name *unuššu* occurs apparently also in an Accadian list of persons from Ugarit [1]). We are thus left with *w unṭ aḥd lh*, in line 4, where *unṭ* can mean any 'asset', and the rendering 'human being', if not quite impossible, is yet unlikely and entirely without support.

But *RS* 11.738 is important in one aspect: a rendering 'tax' or 'contribution' does not make sense in line 4, nor is a proper name connected with this notion a very likely proposition. *RS* 11.738 therefore joins the text here discussed in requiring a different approach to *unṭ*, even though we do not dissent in any way from 'tax', 'contribution' in the other texts adduced.

We go back to the statement in the last line of our document: *w ṯb / unṭ ḥm-* 'and (then) they will return to their *unṭ*'. Turning to Biblical texts concerning persons released from bondage, we find, in Lev. xxv 41 ... *wᵉšabh ʾel mišpaḥto wᵉʾel ʾᵃḥuzzath ʾᵃbothaw yašubh*— 'and he shall return unto his family, and unto the possession of his fathers shall he return'. We find the 'return to the estate' also in verse 10, dealing generally with the jubilee provisions: ... *wᵉšabhtem ʾiš ʾel ʾᵃḥuzzatho wᵉʾiš ʾel mišpaḥto tašubhu*; in verse 27, concerning the redemption of land sold: ... *wᵉšabh laʾᵃḥuzzatho*; finally, in Num. xxxv 28, concerning the return home of the accidental killer: *wᵉʾaḥᵃre moth hakkohen haggadol yašubh haroṣeaḥ ʾel ʾereṣ ʾᵃḥuzzatho*. In all these cases two that ought to be together, a man and his estate, were separated from each other, either because of the forced absence of

[1]) Text 16.257, line 15 (*PRU* III, p. 199).

the person, or because of the (temporary) transfer of the land to some other person. In all these cases 'a return to the estate' is envisaged.

The Biblical parallel then suggests a tentative rendering *unṯ* = *ʾᵃḥuzzah* = 'estate', '(landed) property'. How will this fit the other text, *RS* 11.738? This text is tantalizing both in its abrupt beginning and in its equally abrupt end, but VIROLLEAUD is probably right in suggesting that lines 2-4 are *fin d'une énumération analogue à celle des* ll. 14*ss*. The text thus is reminiscent of some of the genealogical lists given in Chronicles: A, and B his son, and C his son, etc. Now these genealogical lists are sometimes followed by a reference to the land held by the family. As a close parallel to *RS* 11.738, we should point to 1 Chr. vii 25 ff: *wᵉrephaḥ bᵉno wᵉrešeph bᵉno wᵉthelaḥ bᵉno wᵉthaḥan bᵉno. laʿdan bᵉno ʿammihud bᵉno ʾelišamaʿ bᵉno. non bᵉno yᵉhošuaʿ bᵉno. waʾᵃḥuzzatham umošᵉbhotham beth ʾel ubhᵉnotheha*... In *RS* 11.738 we then get the meaning that the family, whose member alive at the time of the writing of the tablet was *A*(?)*bǵl*, was holding one estate only. Still proceeding on our tentative equation *unṯ* = *ʾᵃḥuzzah*, we get for the proper name *unṯm* the parallels *ʾᵃḥuzzam* (1 Chr. iv 6) and *ʾᵃḥuzzath* (Gen. xxvi 26).

The meaning 'estate' may also make possible a more satisfactory rendering of the term *unuššuḫuli*, occurring in some Alalakh tablets [1]). The Hurrian morpheme *uḫli/uḫuli* has been repeatedly discussed by SPEISER, according to whom 'it is used to form agent-nouns designating officials and occupational forms' [2]). LOEWENSTAMM interpreted *unuššuḫuli* as 'persons liable to taxation'. This is by no means impossible; yet paying taxes is not exactly an occupation, and perhaps 'land-holders', 'farmers' may be a preferable rendering.

This concludes our discussion of *unṯ*, but there still remains one point to be considered: is it possible to find a common denominator for both the meanings, for 'tax', 'contribution' established in several documents, and for 'estate' suggested for the document here under discussion and *RS* 11.738? We might be in a better position to answer this question if we had some idea concerning the etymology of the word. As yet this is quite unclear; Hebrew *ʾenoš* which comes to the mind at once, is apparently not relevant. Accadian *anāšu* has been

---

[1]) D. J. WISEMAN, *The Alalakh Tablets* (1953), nos. 193, 198, 199, 200.

[2]) *Introduction to Hurrian*, *AASOR* XX (1940-41), pp. 130, 302; cf. *JAOS* LXXIV (1954), p. 20; *JAOS* LXXV (1955), p. 162. The morpheme is present in Ugarit in such names as *Partuḫlu* and *Takḫulinu*. cf. C. H. GORDON, *ibid.*, Glossary, no 1071 b.

suggested by J. Nougayrol [1]), only to be rejected by E. A. Speiser [2]). Nor is de Vaux's reference to late-Biblical *'anas*—'to compel', 'constrain' [3]) more promising. Speiser has suggested that the word may be of non-Semitic, Hurrian, origin, and if that is so the chances to get to the root of the matter by linguistic methods deteriorate even further.

Both the meanings 'tax' and 'estate' are based on comparison with parallel texts, and in the absence of linguistic confirmation cannot go beyond strong probability. Bearing this basic limitation in mind, I should with all due reserve like to suggest that a common denominator of the two may perhaps be available in the notion of 'share', 'part'. For this possibility I wish to rely on Speiser's detailed discussion of the term *pilku* [4]), of which *unuššu* (or *unṭ*) may perhaps be a synonym. Speiser suggests that the West Semitic cognate of *pilku* is *plg*—'part', 'share'. 'Accordingly *pilku* is, on the one hand, "section, district" [5])... and on the other hand "segment, (proportional) share, assessment" in legal terminology.'

We have then, according to Speiser, a word basically meaning 'share', 'section', 'segment', used for 'assessment', 'tax'. But the notion 'share', 'part' is also in common use for 'estate', as terms like *ḥelqah*, *ḥebhel* show. The estate is the part of the land held by a person or family. A tax is the part of a person's income or property to be given to the state. *Unṭ* may possibly reflect two different branches of the basic notion 'share', 'part'.

We may now offer the following translation of the text: 'From today *Iwr-kl* has ransomed *Agdn*, son of ..., and *Ynḥm*, his brother, and *Bʿln*, his brother, and *Ḥttn*, his son, and *Btšy*, his daughter, and *Ištrmy*, daughter of *'bdmlk*, and *Snt*, daughter of Ugarit. And there has ransomed them *Iwr-kl* for 100 (shekels of) silver from the hand of the Beyrouthians. An estate they do not have, until they repay the silver of *Iwr-kl*. And (then) they will return to their estate.'

The Biblical parallels adduced above show that 'separation from the estate' may reflect the one or the other of two situations: (1) A person may be separated from his land because of some personal incapacity (bondage, captivity, accidental killing of Num. xxxv) under

---

[1]) *PRU* III, p. 227.
[2]) *JAOS* LXXV (1955), p. 162.
[3]) *Revue Biblique, cit.*
[4]) *JAOS, ibid.*
[5]) From this the late-Biblical *pelekh*—'district' is derived; cf. the dictionaries.

which he is labouring, or (2) though not subject to any personal incapacity he may yet be separated from his estate because it is held by some other person. We cannot know for certain which of these two situations is the one here indicated. If the first one, it would mean that the persons ransomed will have to stay with *Iwr-kl*, and will probably have to work for him until he is eventually reimbursed. Pending payment their status as free persons may be regarded as being in abeyance [1]).

But there is in the present document little support for such an interpretation. The stress is on the fact that, for the time being, 'they have no estate', and this means probably that, until he is repaid, *Iwr-kl* is holding the landed property of the persons he ransomed.

To sum up: the text under discussion concerns the redemption of seven persons and the obligations imposed upon them vis-à-vis their redemptor. Only on return of the money spent on their redemption will they return to their *unṭ*. This general interpretation of the document does not depend upon the exact meaning of *unṭ*, but Biblical parallels suggest that *unṭ* is here equivalent to Hebrew *ʾaḥuzzah* = 'landed property'. The notion of 'share', 'part' is proposed as a possible common denominator of 'landed property', 'estate', and of 'tax', 'contribution', the suggested meaning of *unṭ* in another group of texts [2]).

Jerusalem (Isr.) R. YARON

[1]) Cf. D. DAUBE, *Studies in Biblical Law* (1947), p. 51; see also p. 73, note 151.
[2]) I am indebted to Mr. S. E. LOEWENSTAMM for helpful comment.

REVIEWS

R. Martin-Achard, *Israël et les nations. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament*, Cahiers théologiques 42, Delachaux & Niestlé, Paris-Neuchâtel, 1959, 77 pp.

Ce petit volume aborde d'une manière originale la théologie missionnaire de la Bible. Comme l'indique la conclusion, cette étude aboutit à affirmer qu'il n'y a pas dans l'Ancien Testament d'ordre missionnaire ni de prédication missionnaire. Ce sont uniquement les actions divines et les démarches de Dieu en faveur d'Israël qui conduisent les nations à l'adorer. Israël n'en est pas moins médiateur et exerce cette médiation sous un aspect sacerdotal, prophétique et royal.

Une courte introduction définit le problème. Il est indubitable pour l'auteur que le Christ et ses disciples s'appuient sur l'Ancien Testament pour communiquer le salut aux nations. Mais il faut distinguer „des notions apparemment voisines" (p. 9). La mission n'est ni l'universalisme, ni le prosélytisme, Ce dernier est une entreprise privée, tandis que la mission touche à l'action du peuple comme tel. Ainsi défini, la mission, conformément à la thèse de Löhr (1896) ne jouerait qu'un rôle extrêmement limité, dans l'Ancien Testament.

La démonstration de M. A. est, comme il convient, basée sur l'étude des textes.

Il commence par le message du Second Isaïe. Celui-ci s'adresse uniquement à son peuple, se préoccupe de son salut, mais „l'action salvatrice de Yahvé en faveur d'Israël peut avoir pour résultat de rassembler les nations autour du peuple élu" (p. 21). Toutefois ce message du second Isaïe n'a pas tellement pour objet le monothéisme et l'universalisme „missionnaire au sens ordinaire du mot". „La mission d'Israël consiste à refléter la gloire de Dieu en acceptant ses dons comme son jugement. . . Il est leur lumière parce que, le premier . . . il a été éclairé par la gloire divine." Le Serviteur de Yahvé ne communique pas une loi, mais rend manifeste un jugement (cf p. 28).

L'auteur étudie ensuite les textes universalistes: Gen. xii 3; Ex. xix 6; Mal. i 11; Is. xix 21ss; Jon. iv 11; Ps. cxvii 1. Voici les conclusions: „Gen. xii 3 n'est pas un texte missionnaire, mais en faisant d'Abraham le médiateur de la bénédiction divine, il souligne la place capitale d'Israël comme instrument de la rédemption de „toutes les familles de la terre". (p 35). Ex. xix 6 fait d'Israël un prêtre, médiateur entre le vrai Dieu et les nations. Mal. i 11, selon le mot d'A. Lods, n'est qu'une boutade destinée à humilier les coreligionnaires du prophète. Es. xix 21ss se réfère à la conversion de l'Egypte, mais sans rôle actif d'Israël qui se borne à lui rendre son témoignage. Jonas a une mission, celle de faire reconnaître par les païens le mal qu'ils ont commis, non de leur faire adopter le judaïsme. Enfin le Ps. cxvii,

comme l'hymnologie, n'est pas témoignage de la conversion, mais de l'éblouissement des peuples.

Il en résulte (et c'est l'objet du ch. IV) que la perspective missionnaire de l'Ancien Testament se borne à un triple office d'Israël envers les nations: communiquer l'oracle divin, parler au nom de Yahvé et témoigner de sa royauté sur la création. Ceci, l'auteur l'établit en commentant un dernier texte, Is. ii 2-4 où, avec WILDBERGER il voit un texte ancien de tradition jérusalémite, soulignant le rôle eschatologique de Jérusalem, lieu de rencontre des nations à la fin des temps.

Telle est, brièvement resumée, la thèse et la marche de cet opuscule. Son principal mérite est de souligner l'action première de Yahvé dans la mission dévolue au peuple élu. Mais on peut se demander si, dans sa réaction contre une conception trop „prosélytique" de la mission, l'auteur ne diminue pas trop le rôle missionnaire imparti à Israël. C'est peut-être plus une question d'équilibre et d'expression que de fond. Toutefois voici très franchement les difficultés rencontrées par le recenseur à suivre pleinement l'auteur.

Ainsi l'auteur cite avec faveur la phrase suivante: „L'unique intention du Deutéroisaïe est de proclamer la libération du peuple de Juda". (p. 19) Le souffle religieux du Prophète me paraît exclure une vue aussi étroite de son message. Comme tous les Prophètes il a un message pour le peuple de Dieu. Mais l'originalité de son message de libération vient de ce qu'il est lié à des vues sur Dieu qu'expriment fort bien les termes de monothéisme et d'universalisme. C'est une vue sur Dieu qui commande les vues du prophète sur la libération de son peuple. C'est ce qu'expriment les textes. Citant les textes où les païens applaudissent à l'action de Dieu, l'auteur ajoute aussitôt: "Il ne s'agit pas ici de conversion, mais de l'hommage que la création tout entière doit rendre aux exploits de Yahvé en faveur des siens". Et il invoque en ce sens le fait que la nature inanimée joint ses applaudissements à ceux des îles. Mais quand il s'agit d'hommes, la reconnaissance de l'action divine ne suppose-t-elle pas une conversion? Rien n'indique que les peuples lointains agiront faussement dans cet applaudissement. S'ils reconnaissent Dieu et son action c'est que, comme Israël, ils ont été ouverts à une lumière divine, et, en termes bibliques, spécialement deutéroisaïens, c'est par une *torah* que Dieu se révèle.

La position prise par l'auteur me paraît l'entraîner à une exégèse forcée d'Is. xlv 20ss. Si, à la rigueur, „ceux qui portent des idoles de bois "peuvent être des Israélites, on ne voit pas comment ne pas comprendre des païens dans toutes „les extrémités de la terre, tout genou, toute langue" des vv. 22 et 23. Certes cela n'implique pas un statut d'égalité, mais cela implique une connaissance de „Yahvé communiquée aux nations". Toute chair ensemble verra la gloire de Yahvé, dit xl 5. Il y a une médiation d'Israël, certes, mais elle aboutit à une illumination directe des nations.

Je ne crois pas non plus qu'on puisse dire que „les peuples païens ne sont pas directement concernés par les actes de Yahvé" (p. 21). Prenons par exemple li 4-5 „La loi sortira de moi, et j'établirai ma loi pour être la lumière des peuples. Ma justice est proche, mon salut va paraître, et mes bras jugeront les peuples; les îles espéreront en moi, elles se confieront en

mon bras" (tr. SEGOND). Cet acte de Yahvé vise directement les peuples qui mettent en lui leur espérance en recevant sa lumière. Et le jugement en question n'est pas un jugement de condamnation puisqu'il donne une espérance. Le verbe „juger" implique ici gouvernement et délivrance comme en xl 23, xliii 26 et Is. i 23; le verbe est rare chez le Deutero-Isaïe. Nous traduisons trop facilement „juger" par „condamner". La formule fréquente du livre des Juges: „Il jugea Israël pendant tant d'années" (v.g. xii 11) montre bien qu'il conviendrait plus souvent de traduire par „gouverner". L'auteur s'oriente vers ce sens quand il traduit *mishpât* par „jugement de Dieu en faveur de son peuple" (p. 26). Mais pour l'auteur c'est un acte unique que le Serviteur fait connaître aux nations, lumière qui éblouit les nations sans leur être nullement bénéfique. Ceci n'est guère en accord avec la traduction que l'auteur lui-même adopte pour l'oracle sur Jérusalem en Is. ii 2-4. Il traduit ici *shâphaṭ* par „exercer son autorité" (sur les nations) et ceci me paraît tout à fait juste. Le parallèle „arbitrer" entre les nations le confirme, même si l'on refuse le sens fort discutable d' „arbitrer". On retrouve ici encore le hiphil de *jaṣa'*. L'auteur admet ici que ce „sortir" de l'oracle (*torah*) implique un rôle oecuménique de Jérusalem vis à vis des nations (p. 59). Pourquoi alors refuser cette valeur au même hiphil en Is. xlii 1 puisque M. A. admet lui-même qu'il y a une vieille tradition hiérosolymitaine derrière Is. ii 2-4? Le *misphaṭ* que le Serviteur fait sortir, ce n'est pas une manifestation pure et simple d'un jugement unique de Dieu en faveur d'Israël, c'est le gouvernement divin qui, grâce au Serviteur, s'étend d'Israël aux nations; „lumière des nations" demande quelque chose de favorable aux nations. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas étudié de plus près la valeur de *'wr* dans cette seconde partie d'Isaïe. La lumière est une lumière qui conduit (xlii 16) et non une lumière qui éblouit. xlix 6 ne se laisse pas ramener à une interprétation minimisante. Le „C'est trop peu" qui ouvre le verset introduit nécessairement un parallèle entre le bienfait accordé aux survivants de Jacob-Israël et un autre bienfait. Ce bienfait parallèle est accordé à un bénéficaire parallèle d'Israël, les nations. Ce sont elles qui reçoivent la lumière identifiée à un salut.

M. A. interprète Ex. xix 6 comme faisant d'Israël un médiateur entre Israël et les nations. Il a pour lui Is. lxi 6 qui va nettement dans ce sens. Mais la philologie ne me paraît pas favorable à cette interprétation en Ex. On a dans la Bible 24 cas de *mamlékét*, royaume, suivi d'un complément déterminatif. Dans 23 cas ce complément est toujours le gouvernant; le dernier cas est douteux. Il s'agit de 1 Sam xxiv 21 „royaume d'Israël". DANELL insiste peu sur ce texte dans ses *Studies in the name Israel*. A cause du v. 15 on serait tenté de voir en Israël le gouverné. Mais la structure même de la phrase montre que l'auteur entend dire que le gouvernement d'un autre passera „aux mains" de David. Saul lui-même, qui parle, ne considère pas ce gouvernement comme originairement sien; c'est celui de l'ancêtre éponyme Israël dont l'étymologie lui-même était rattachée à un combat mystérieux du héros (Gen. xxxii). Il est curieux que le livre des Rois évite presque toujours les expressions „royaume d'Israël, royaume de Juda". Pour nous un royaume, c'est un pays qui a un roi. Dans l'antiquité le royaume, c'est plutôt le règne, une personne qui exerce un pouvoir.

Ce point ne touche guère à la question soulevée par l'auteur; cette observation linguistique irait plutôt dans le sens de sa thèse. On n'en saurait dire autant de celle que nous formulerions, sinon à propos de Mal. i 11 (que je rapprocherais d'Os. xiv 3 sur le culte en cantiques des exilés, et de la théologie des Chroniques sur le chant cultuel, expression de la conversion intérieure), du moins en Jonas iv 11. Comment dénier au livre le caractère missionnaire reconnue par E. Jacob et A. (non pas P.) Gelin? Et écrire „Ainsi Jonas agit comme ses prédécesseurs, son ministère a pour seul résultat de faire reconnaitre aux païens le mal qu'ils ont commis et non de leur faire adopter le judaïsme" (p. 47)! N'est-ce pas ici, plus encore, qu'il faudrait rappeler la distinction de l'auteur lui-même entre prosélytisme et mission? Nous avons ici le cas (en apologue ou non, peu importe) d'un prophète envoyé expressément en mission près des Gentils (i 2). Le prophète, à contre-coeur, fait entendre les menaces qu'il doit proférer. On nous dit que les Ninivites „crurent en Dieu" (iii 5), qu'ils firent pénitence et se détournèrent de leur mauvaise voie (iii 10). Que faut-il de plus pour une conversion au dieu d'Israël? Il y a là beaucoup plus que le rappel de la compassion du Dieu d'Israël, il y a un changement dans la conduite du peuple et une foi au Dieu, (*hā'élohim* avec l'article, donc le vrai Dieu) qui ne peut être pour l'auteur que le Dieu d'Israël. Il n'exige pas la circoncision, pas plus que ne l'exigera St. Paul. C'est que la controverse à l'intérieur du judaïsme porterait justement sur la notion du *verus Israel*, l'Israël nouveau de la nouvelle alliance. Le judaïsme, comme la première génération chrétienne, a eu de la difficulté à avoir une idée claire de la distinction des deux Israëls, l'Israël selon la chair et l'Israël selon l'esprit. Mais déjà en Is. lxvi 8 on voit que la Bible distingue les deux: l'un nait de l'autre. Quand, dans les Psaumes, les nations sont invitées à chanter un cantique "nouveau" le psalmiste ne dit jamais qu'elles le font par hypocrisie, elles le font avec le même naturel que les arbres et la nature, c'est donc que ces nations se sont ouvertes au créateur lequel n'est autre que Yahvé le Dieu d'Israël, ces Psaumes du Règne de Yahvé le répètent suffisamment pour qu'il n'y ait aucun doute. Aussi quand M. A. nous dit que „la mission eschatologique d'Israël envers le monde consiste à assumer les ministères de prêtre, de prophète et de roi" (p. 67) c'est très vrai pour „prêtre et prophète", mais, pour roi, ce ne l'est plus. Comme l'auteur le dit deux lignes plus haut, Israël n'est que le témoin de la royauté de Yahvé. C'est un témoignage qui n'est pas seulement passif. Il implique une vie de fidélité. Pour moi, cette vie de fidélité chez les dispersés est précisément le ferment missionnaire déposé en Israël. Il propage la fidélité au *mishpāṭ* révélé et par suite ce *mishpāṭ* même. Mais c'est dans la dernière semaine d'année de Daniël qu'il devait arriver à sa pleine maturation. L'auteur a raison de voir une étape nouvelle dans la mission avec le Nouveau Testament.

Enfin quand on dit que le temps eschatologique est un temps tout autre (p. 61, n. 2) nous remarquerons que l'expression biblique n'est jamais que le *'aḥarīt hayyamim* qui ne renferme en elle-même aucune notion de „tout autre". Ce "tout autre" est un concept récent, fort équivoque, et qui n'est nullement biblique. C'est toujours le Dieu de la création qui préoccupe l'Ancien Testament et les hommes font partie de cette même étoffe de la

création, ils sont „souffle de vie" comme les animaux. Les voies de Dieu ne sont pas les voies de l'homme, mais il exhorte l'homme à suivre celles qu'il lui propose „afin de vivre longuement".

Le lecteur pourra se rendre compte combien le recenseur à été séduit par ce petit livre, et s'il réagit sur certains points, c'est que M.A. parait avoir soulevé un problème fort important dont la solution demande plus de nuances qu'on ne l'avait cru jusqu'ici.

Paris H. Cazelles

Hartmut Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob.* Tübingen, 1958. 90 p. DM. 9.—.

Au départ de deux constatations: celle d'un double aspect de la doctrine de sagesse israélite, aspect optimiste assez bien représenté par les parties les plus anciennes du Livre des Proverbes, et aspect pessimiste, celui de Qohéleth; et celle de la différence d'esprit qui sépare la littérature biblique en dépendance de l'Alliance et la littérature sapientiale, l'auteur cherche une explication à cet état de choses. Le double aspect, optimiste et pessimiste, est-il dû à une évolution de la doctrine sous la pression des réalités? Ou bien n'est-il pas fondamentalement à l'origine même de la réflexion sapientiale? L'auteur s'arrête à cette dernière hypothèse et va essayer de la justifier en montrant que la sagesse d'Israël trouvait déjà cela dans ses sources orientales. Du même coup il rendait compte de la seconde constatation: le caractère étranger à la pensée de l'Alliance qui semble marquer la doctrine de sagesse.

En deux parties G. traite de deux aspects du problème. La première (p. 1-50) est consacrée à la confrontation entre les plus anciennes parties du Livre des Proverbes et la sagesse égyptienne, de Ptahotep à Aménopé. Admettant l'emprunt par Israël il se demande comment une sagesse si „profane", dit-il, a pu se voir intégrer dans un livre israélite. Est-ce parce que s'y révélait tout de même une religiosité païenne? et il faut bien admettre qu'elle y est. Est-ce au prix d'une adaptation yahviste? Et là encore, il faut bien admettre qu'elle joua. Parler de „théologisation" et de „nationalisation" de cette sagesse étrangère (p. 3) ne nous semble heureux ni dans les mots ni dans l'idée.

Dans la seconde partie (p. 51-78) l'auteur établit une comparaison entre le Livre de Job, conçu comme un véritable débat sapientiel autour du problème de la rétribution (déjà posé en Proverbes) plus que comme une dramatisation de „psaumes de lamentation", et les textes voisins sumérо-akkadiens, surtout ceux qu'édita Langdon en 1923 (*Ludlul bēl nemēqi*).

Les deux littératures, égyptienne et akkadienne, sont longuement présentées, autant du moins que le permettait la modeste extension du travail. Nous aurions même l'impression que les textes akkadiens le sont un peu trop longuement vu le caractère de synthèse que veut revêtir l'ouvrage. En ce qui concerne l'Egypte G. a porté son attention sur un point qu'il juge capital pour comprendre la pensée sapientiale égyptienne

et son aspect moral et lui comparer ensuite la doctrine israélite: le concept de Maât. Il y voit l'ordre du monde, dépendant bien sûr des volontés divines et constituant par là la règle de l'équité. La violation d'une telle ordonnance amène inéluctablement la sanction, indépendamment de toute référence à une morale transcendentale.

En étudiant les genres d'expression de la sagesse égyptienne pour en déduire la parenté des livres israélites (p. 5-7) l'auteur nous paraît ouvrir une parenthèse peu utile ici et ne pas poser le problème dans toute son ampleur, ce qu'il ne pouvait d'ailleur pas entreprendre. L'étude de Maât, ordre du monde dont le respect est source de salut et de prospérité pour le „soumis", le „vrai silencieux" et source de déchéance pour le „violent" nous a paru fort intéressante. Tout n'est pas dit en ces pages sur la notion fort complexe de Maât. L'étude des textes funéraires et des hymnes ou prières aiderait à la préciser, à la nuancer, même à s'en tenir à ses aspects religieux et moraux. La réduire à un ordre du monde quelque peu statique, inviolable, même si on y voit une expression des volontés divines nous paraît l'amputer d'un sens de vertu, de justice, d'équité, de vérité valables comme qualités divines et humaines dont témoignent bien des textes non sapientiaux. De même ce que dit G. (p. 18) de l'impossibilité pour un Egyptien de concevoir le péché comme une faute contre Dieu lui-même, mais seulement contre sa loi représentée par Maât, nous semble une généralisation exagérée. Les prières de pénitence à Ptah, à Meresger, à Rê rendent un tout autre son. On a offensé Dieu, il a puni, on attend de sa miséricorde le pardon sauveur.

A la sagesse égyptienne ainsi dominée par la conception d'une Maât ordre du monde et règle de la conduite parce que source de rétribution, l'auteur va comparer la sagesse israélite (p. 33-50). Il y relève plus d'un contact de forme et de pensée avec elle. La conclusion de cette étude (p. 49s.) souligne un aspect de cette sagesse qui paraît à G., et avec raison, en rupture avec les sagesses orientales et caractéristique de la sagesse marquée par le yahvisme, c'est la conception de l'action divine dans le monde comme essentiellement libre. Par là même le destin de l'homme dans ce monde apparaît comme dépendant d'une libre bienveillance de Dieu. C'est en somme opposer une conception personnaliste de Dieu, de l'homme et de leur dépendance à une conception assez déterministe, celle de l'Egypte selon notre auteur. Nous l'avons dit, la pensée égyptienne nous paraît exagérément durcie.

En ce qui concerne la seconde partie, plus brève, la méthode reste la même. La problème de la rétribution et de l'attitude de l'homme éprouvé envers Dieu domine les textes apparentés avec Job. L'étude conduit à une conclusion de même sens que la précédente. L'auteur voit dans le livre de Job l'antithèse du genre „lamentation écoutée" par Dieu. Au fond, Dieu n'exauce pas Job. Job désespère même de se faire entendre, incapable qu'il est d'atteindre Dieu. Bien mieux, Dieu refuse d'entrer dans ses vues trop humaines, tout en désavouant d'ailleurs la thèse de ses amis. Il se révèle comme le Dieu Tout-Puissant, créateur et maître d'un ordre du monde dont le mystère est inaccessible à l'homme. Ainsi ce livre rejoint certaines conceptions déjà mises en cause à propos de Proverbes et de

la sagesse égyptienne. Ici encore, en accueillant un genre oriental et en s'en incorporant les thèmes, Israël en a transformé le sens parce qu'il les a transposés dans sa foi yahviste.

S'il fallait poser une question à l'auteur en terminant la lecture de cet opuscule riche en suggestions et en ouvertures, ce serait la suivante: comment la question de départ se trouve-t-elle résolue? Comment conçoit-il le rapport entre „Doctrine et réalité" présenté par le titre comme thème essentiel de l'étude? Qu'Israël ait repensé ses emprunts il l'a bien montré. Que ce travail d'assimilation l'ait amené à plier une doctrine idéale à une réalité plus exigeante, à nuancer de pessimisme un optimisme fondamental, ou même qu'il ait trouvé cela dans ses sources, cela ne nous semble pas ressortir clairement du livre et n'est pas repris dans la conclusion.

Ajoutons qu'une bibliographie assez ample (mais nullement exhaustive, même lacuneuse, notamment pour l'étude de Maât) et plusieurs tables rendront aisément utilisable cette thèse d'Habilitation qui méritait l'édition. Elle pourra servir de point de départ à d'ultérieures investigations.

A. Barucq

Bibeltheologisches Wörterbuch, herausgegeben von Johannes B. Bauer (Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1959). 13.5 x 21 cm. 860 blz. Gebunden DM 38.50/Sch 239.—.

Johannes B. Bauer, Assistent an der Theologischen Fakultät Graz, der sich durch mehrere Veröffentlichungen auf neutestamentlichem aber auch auf hebräisch-philologischem Gebiet verdient gemacht hat, hat mit ungefähr 40 Mitarbeitern das oben genannte Bibelwörterbuch herausgegeben. Das Ziel dieser Ausgabe ist: „eine Einführung in die theologisch belangreichsten biblischen Begriffe, vor allem des Neuen Testamentes zu geben, den häufig sehr weiten Umfang ihrer Bedeutung im einzeln zu erfassen und diese in ihrer Entfaltung durch den gesamten Raum des Alten und Neuen Testamentes hindurch nachzuzeichnen". Tatsächlich folgen nach einem Verzeichnis der Mitarbeiter (S. 5), einer Erklärung der Abkürzungen (S. 6-11) und einem Vorwort über biblische, vor allem neutestamentliche Theologie (S. 13-20) eine Anzahl von Stichwörtern, sämtlich von ihren Verfassern gezeichnet (S. 21-855) und zum Schluss ein Verzeichnis von Stichwörtern und Verweisen (S. 857-859).

Wenn einer das Buch, das nicht wie ein Wörterbuch aussieht, von aussen her betrachtet, so fällt zuerst auf, dass das Verzeichnis der Mitarbeiter auf dem Schutzblatt nicht die gleichen Namen aufzählt wie das Verzeichnis auf S. 5. Auf dem Schutzblatt werden K. Höpf und F. Sauer genannt, die auf S. 5 fehlen, und S. 5 verzeichnet einen Namen (F. L. R. Stachowiak), der auf dem Schutzblatt fehlt. Während Stachowiak tatsächlich ein Stichwort (Güte) bearbeitet hat, habe ich aus der Hand von Höpf und Sauer keinen Artikel finden können. Dies zeugt von einem gewissen Mangel an Sorgfalt, der auch in der Umschrift der hebräischen Lautzeichen zum Ausdruck kommt: samek und śin werden beide durch s wiedergegeben.

Die ausschliesslich katholischen Mitarbeiter sind hauptsächlich deutscher

bezw. österreichischer Nationalität; eine Ausnahme bilden Henri Cazelles mit 3, Jean Daniélou mit 2, Jean de Fraine mit 1, Ceslaus Spicq mit 1 und F. R. L. Stachowiak mit 1 Stichwort. Die meisten Mitarbeiter haben im allgemeinen weniger als 5 Stichwörter oder Teilstichwörter bearbeitet; allein J. Scharbert mit 7, R. Schnackenburg mit 7 und der Herausgeber mit 22 kommen über diese Anzahl hinaus. Die Gesamtzahl der Stichwörter oder Teilstichwörter ist, wenn ich gut gezählt habe, denn auch nicht höher als 115. Damit ist eine bedauernswerte Schwäche dieses Wörterbuches ausgesprochen. Wer einigermassen mit Bibelwörterbüchern gearbeitet hat weiss, dass es unmöglich ist, den Gesamtstoff — auch wenn dieser sich hauptsächlich auf das Neue Testament beschränkt — in 115 Stichwörtern oder Teilstichwörtern unterzubringen. Es fehlen in diesem Bibeltheologischen Wörterbuch denn auch viele wichtige bibeltheologische Begriffe, die unbedingt hätten besprochen werden müssen: z.B. Abgötterei (Götzendienst), Angeld, Antichrist, Auferstehung Jesu Christi, Barmherzigkeit (Erbarmung), Begierde, Christus, Dreifaltigkeit, Erbauung, Erhöhung, Erniedrigung, Evangelium, Fürbitte, Fülle, Gemeinschaft, Gewissen, Gottesfurcht, Gotteskindschaft, Irrlehrer, Körper (Leib), Lamm Gottes, Lösegeld, Mensch, Nachfolge, Niederfahrt (Höllenfahrt), Offenbarung, Osterlamm, Paraklet, Salbung, Schöpfung, Schuld, Sohn, Stunde, Tag Jahwes, Teufel, Vater, Verheissung, Verklärung, Verkündigung, Verwerfung, Vorherbestimmung, Vorsehung, Weltbrand. Der Herausgeber muss diese Lücken selber empfunden haben (S. 19: „ohne Anspruch auf Vollständigkeit"!), weil er am Schluss noch eine Reihe von Verweisen bietet, die allerdings diese aufgezählten Lücken nicht ausfüllen. Anderseits wurden Stichwörter aufgenommen, die man nicht erwartet, z.B. Entmythologisierung (P. Asveld) und (nachdem der Herausgeber erklärt hat, dass alles historisch-biographische natürlich ganz ausscheiden musste) Wein. Warum denn nicht auch Wasser (Taufe!) und Oel (Salbung!)? Stichwort Tag des Herrn behandelt nur den Sonntag.

Die Behandlung der aufgenommenen Stichwörter ist ziemlich verschieden. Es gibt ausgesprochene Monographieen mit ausführlicher Bibliographie; z.B. Geist (R. Koch), Kirche (V. Warnach), Liebe (V. Warnach), Zeugnis (R. Koch). Dagegen wird Herr (J. Obersteiner) in 2 Seiten abgetan; Prophet (J. Schildenberger) in etwas mehr als 3 Seiten (und von den Propheten im Neuen Testament wird nicht geredet); Knecht Gottes (H. Cazelles) ist mit 4 Seiten zu dürftig; Menschensohn (J. Obersteiner) mit 1 Seite bestimmt ungenügend. Andrerseits bietet das Wörterbuch mehrere vorzügliche Artikel. Auch die Bibliographie, sowohl von katholischen als von nicht-katholischen Autoren, ist „up to date". Das Bibeltheologisches Wörterbuch hätte also eine bedeutende Leistung werden können, wenn es dem Herausgeber gelungen wäre, die erwünschte Vollständigkeit zu erreichen. Zum Schluss einige Einzelbemerkungen. Das Corrigendum zu S. 27 (S. 859) scheint mir ein typisches Beispiel von kirchlicher Zensur zu sein. Es ist mir nicht klar, warum die Lausanner Dissertation von W. A. Berruex, La notion du scandale dans le NT (S. 40) zwischen eckigen Klammern steht. Unter Askese (R. Schnackenburg) hätte auch des Syneisaktentum erwähnt werden müssen. Statt „Paulusbrief"

(S. 231, Z. 1) lies „Paulus' brief". Dass die göttliche Erläuterung des Namen Jahwe durch das „Ich bin da, der ich da bin" die persönliche Dimension als göttliches Wesenskonstitutivum enthalten soll (S. 363), ist doch wohl zu weit hergeholt. Die ganz allgemeine Verweisung „vgl. die Qumran-Texte" auf S. 371 nützt dem Leser sehr wenig. S. 391, Z. 1 lies Synonyma. S. 464 Lit. Z. 3 lies SCHARBERT. S. 619 verweist „SCHEDL II, 178" vielleicht auf die nicht immer zuverlässige „Geschichte des Alten Testaments" (1956).

A. VAN DEN BORN

Achterveld (U), Niederlande

H. MICHAUD, *Sur la Pierre et l'Argile* (Cahiers d'Archéologie biblique n° 10), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/Paris 1958, 127 pp. Prix Fr.s. 5.70.

Ce petit livre s'adresse d'abord à tous ceux qui ne se sont point — ou si peu de rien — familiarisés avec le domaine de l'épigraphie hébraïque. Il comporte — en plus d'une introduction et d'une conclusion — 10 chapitres, consacrés aux problèmes touchant l'écriture, aux plus vastes inscriptions, et à un choix de matériaux de nature plus stéréotype. (C'est à juste titre que l'auteur a accordé également une place à la stèle de Mésa). En composant son livre M. MICHAUD a insisté sur l'intérêt de ces matériaux épigraphiques pour l'intelligence de certaines passages de l'Ancien Testament. Le livre est bien écrit, et nous montre que l'auteur se retrouve excellemment dans ce domaine. Nous tenons à lui présenter nos félicitations des résultats acquis, et nous ne doutons pas que son étude constitue un instrument indispensable à ceux qui voudraient s'orienter dans l'épigraphie hébraïque.

Nous devons, toutefois, constater que l'ouvrage, tellement digne d'éloges, ne pourrait sous certains aspects échapper à la critique. Avant tout, d'un point de vue formel. Il convient de relever, qu'il est indispensable, qu'un livre qui sert d'introduction à telle ou telle science, fasse ressortir clairement les points restés jusqu'ici inexpliqués ou prêtant au doute. C'est là, croyons-nous, la seule méthode appropriée à permettre au lecteur une orientation précise sur l'état actuel du domaine afférent. Selon nous, l'auteur n'a pas observé suffisamment cette exigence. À titre d'exemple citons les cas suivants. L'expression difficile *rjt lkmš* (Mésa 12), dont la signification exacte reste dans le vague, est traduite par „pour rassasier Kemosh" (p. 38), sans aucune référence à l'incertitude que renferme une telle traduction. Une autre exemple présente la traduction de *jbkr* (Lach. ii 5) par „(il) favorise". Malgré tout ce qui paraisse militer à l'appui de cette lecture, la traduction n'en reste pas moins hypothétique. (M. MICHAUD conçoit *bkr*, Pi'el, comme verbe dénominatif de *bᵉkōr* au sens de favoriser, *Syr.* xxxiv 44, explication peu satisfaisante, nous semble-t-il). Signalons encore qu'à maintes reprises l'auteur cite une solution d'un problème — celle qu'il préfère lui-même —, sans allusion à l'opinion différente d'une majorité de chercheurs. Exemple frappant: le mot difficile *mzh* (Lach. iii 18), que l'auteur a traduit par „d'ici". Il y aurait eu lieu, pensons-nous, de rap-

peler l'opinion prédominante qui a abandonné cette lecture, en faveur de celle de *mjh*. Il en est de même pour Lach. v 9s.; la traduction de l'auteur est fondée sur une lecture qui serait loin de rallier la plupart des suffrages des spécialistes (voir *Syr.* xxxiv 47). En outre la lecture *mh l'bdk j'ljth 'w jr' lmlk* qui est beaucoup plus acceptable, comporte un texte tout à fait différent. Il va sans dire que le caractère général d'un livre, tel que l'on nous présente ici, met son auteur dans l'impossibilité de se perdre en détails techniques. N'empêche que l'on aurait pu relever, du moins, dans une note des controverses comme celles précitées.

Pour quelques textes (p.e. Lach. iv 7s. et vi 6s.), la thèse inédite de l'auteur, relative aux lettres de Lachish, sert à justifier les lectures et les traductions (pp. 79, 101). Dans ces cas l'auteur se fonde sur des lectures (soutenues dans ladite thèse) que personne d'autre n'a proposées jusqu'ici. En pareil cas, la nécessité de les citer s'impose, faute de quoi les interprétations de l'auteur ne peuvent être vérifiées (admettons qu'il a bien cité pour ces passages des interprétations différentes de la sienne).

Voici encore quelques remarques détachées au sujet de détails. Dans la stèle de Mésa 24, la traduction de *w'mr* par „aussi donna-t-on cet ordre" est inexacte, il faudrait traduire „aussi donnai-je l'ordre".

La stèle de Mésa s'écarte de la tradition de l'Ancien Testament, en ce qu'elle dit, que l'opposition de Mésa à la suprématie israélite se dirigea contre le fils, en même temps successeur, d'Omri, et non pas contre le petit-fils de celui-ci (2 Reg. iii) Dans ces passages, l'auteur a introduit un changement dans le texte. Il traduit *wjḥlph bnh wj'mr* (Mésa 6) par „[Son] fils lui succéda [et il dit]" et *jmj bnh* (Mésa 8) par „des jours de sa descendance". Cette modification, où les parenthèses font supposer une lésion ou incorrection du texte de Mésa 6, ne nous semble guère en règle, — sans parler de la traduction inexacte de *bnh* (Mésa 8).

L'auteur propose (p. 51 n. 1) une nouvelle lecture d'un ostracon de Hatsor: soit *ġr* + *b'*(*m*) au lieu de *jrb'*(*m*). Il faut lui concéder qu'à en juger, du moins, d'après la photographie, que la lecture de la consonne initiale comme *j* est contestable. Il faudra pourtant rejeter la possibilité d'un *Worttrenner* entre *r* et *b*, comme le postule l'auteur. Pour l'ostracon C 1101, il fournit de nouvelles suggestions (p. 62), qui, quoique très ingénieuses, ne réussissent pas à en retirer le caractère obscur.

Répétons que l'épigraphie hébraïque est susceptible de contribuer sensiblement aux recherches de l'Ancient Testament: M. Michaud en fournit la preuve d'une façon éminente. Mais le nombre limité de textes ainsi que leur caractère mettent des bornes à cette contribution, L'auteur, le plus souvent, en a bien conscience, par exemple, quand il avertit d'une identification trop légère du prophète des Lettres de Lachish à Jérémie. De temps à autre, il a manqué à cette circonspection: c'est aux pp. 108s. que Ja'azanjahu, serviteur du roi, et dont on a découvert un sceau à Mitspa, est identifié à cet autre Ja'azanjahu, qui lors de l'assassinat du gouverneur Gedaljahu se trouva dans cette ville (2 Reg. xxv, Jér. xl). Les raisons que l'on pourrait alléguer nous semblent trop faibles, pour qu'elles puissent permettre une telle identification (quel captivante que soit-elle). Objectivement, il ne reste ici qu'un *non liquet*. Signalons encore, à cet égard, l'idée d'identifier

le majordome, dont on a découvert le tombeau près de Jérusalem et du nom duquel on ne connait que la partie finale — jahu, à Shebna, haut fonctionnaire de Hizkia, contre lequel se dirigea Isaïe avec une prophétie (p. 74).

C'est bien au caractère populaire du livre qu'il faudra attribuer la noncitation des recherches sur l'orthographie hébraïque faites par MM. Cross et Freedman, qui sont d'une importance indéniable pour la critique textuelle de l'Ancien Testament.

Ce qui précède ne tend aucunement à diminuer l'appréciation de cet ouvrage, qu'éprouve, tout d'abord, son critique. Et nous tenons à féliciter l'auteur une fois de plus, et à exprimer l'espoir, que de beaucoup intéressés bénéficieront de son livre en tant que guide précieux dans le domaine de l'épigraphie hébraïque.

Leiden J. Hoftijzer

Supplementum ad Lexicon in Veteris Testamenti Libros ediderunt Ludwig Koehler † et W. Baumgartner. Pp. xl – 227. Leiden, E. J. Brill. 1958. Price: Dutch guilders 18.—.

In Volume V (1955), 214-223 of this journal the appearance of the *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (1953) of the late Ludwig Koehler of Zürich and of W. Baumgartner of Basel was noticed at some length [1]). In the course of his remarks the reviewer referred (p. 216) to the question of a reverse index and the degree of its potential usefulness. In the present *Supplementum* a German-Hebrew word-list extending over 108 pp. is offered as the "last major work" of Ludwig Koehler. This is complemented by a German-Aramaic glossary (pp. 109-118), and there are separate indices for the vocabulary of natural history and for words thought to derive from proper nouns, &c. No English word-lists are given. This part of the *Supplementum*, while reflecting the interpretations of the *Lexicon*, owes much to the editorial work of Professor Baumgartner.

The remainder of the work comprises a series of corrections and additions to the Hebrew and Aramaic portions of the *Lexicon* and to the Introductions. The additions take note particularly of the later Jewish lexicographical evidence, recent material from Qumran, Ugarit, Palmyra, Hatra, Saqqara, Tell el-Maskhuṭa and elsewhere, and of fresh interpretations from all relevant quarters.

The *Supplementum* is intended, when used with the first edition of the *Lexicon*, to provide a second edition of that work. The inconvenience of successive "addenda", "additamenta novissima" and "correctiones nuper-

[1]) Other reviews are listed in *Biblica* XXXVI (1955), 166*, no. 2914, XXXVIII (1957), 195*, no. 3173. In connection with the closing remarks in the above review the writer wishes to record that the indices of Biblical words discussed now form a regular section of the valuable current *Elenchus Bibliographicus* given in *Biblica*; this is a feature which will be widely appreciated.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

rime repertae" (pp. 195-227) is recognised, and it is intended that this material should be co-ordinated and "it will be the business of a third edition to produce once more a single text" (p. ix).

A. M. Honeyman

University of St. Andrews, Scotland.

James B. Pritchard, *Hebrew Inscriptions and Stamps from Gibeon*, Philadelphia, 1959, VI et 32 pages, 12 planches de photographies et figures (The University Museum of Pennsylvania, Monographs). Price $ 1.25.

Une mission archéologique américaine dirigée par le professeur J. B. Pritchard, a entrepris des fouilles sur le site de el-Jib, l'ancienne Gabaon. Au cours des campagnes de 1956 et de 1957, une ample moisson épigraphique y a été faite et nous est présentée dans la plaquette dont le titre exprime à peu près le contenu: 56 anses de jarres inscrites, 80 anses de jarres munies de l'estampille royale, 8 anses de jarres avec des impressions de sceaux privés, enfin un poids de pierre inscrit.

Toute cette heureuse moisson provient, à part 5 estampilles royales, des débris qui remplissaient le grand bassin creusé dans le roc. Parmi les inscriptions, 27 fois apparaît le nom de Gabaon, ce qui nous rend le nom passé de el-Jib. Pritchard a désiré rendre les nouveaux textes rapidement accessibles aux savants (p. V). Il faut le louer d'avoir mis à exécution son dessein avec une telle célérité et une maîtrise que personne ne contestera.

L'auteur traite d'abord des *anses de jarres inscrites*, pp. 1-17. Il fournit pour chaque inscription, une transcription, la profondeur en mètres à laquelle elle fut trouvée dans le bassin, la direction par rapport au col de la jarre, montante ou (et) descendante, le lieu de conservation de l'original, Amman ou Philadelphie. Chaque inscription reçoit un numéro de publication, différent, cela va de soi, de son numéro d'ordre de fouille. D'une manière générale, les inscriptions ont été incisées après cuisson. Six seulement ont été tracées dans l'argile molle avant que les jarres ne passent au four.

Dans l'ensemble, les mots sont séparés par un petit trait. Ils le sont rarement par un point, par exemple dans le no 10. Parfois il n'y a aucun signe de séparation. Pritchard pense qu'accidentellement, dans le no 51 (pp. 6-7), le / pouvait servir de signe démarcatif. Nous nous demandons s'il ne serait pas possible de comprendre autrement l'inscription no 51 et de traduire aussi: *Gabaon. Appartenant au clos de* (*à*) *Ḥanan*[*yahu*]. Il faudrait voir ici l'influence de la langue populaire qui avait tendance à remplacer l'état d'annexion classique par la préposition *l*: le clos à Ḥananyahu. Le premier / marquerait l'appartenance. De quelque manière qu'on explique la présence des *l*, la forme de cette inscription reste unique dans la série.

Bien que les photographies des textes soient bonnes, on les aimerait plus claires, par exemple, pour les numéros 16, 17, 34, 39, 40. Dans le domaine de la reproduction photographique, nous savons qu'on n'obtient pas toujours ce qu'on voudrait, aussi nous ne pouvons pas faire grief à un savant qui se débat avec des difficultés techniques considérables.

Quelques remarques au sujet de certaines inscriptions.

Pour le no 11. Après Gabaon, au lieu d'interpréter *dr* comme une faute de scribe pour *gdr*, ce qui est possible, ne pourrait-on pas lire *dur*, à l'état d'annexion, au sens de *district de . . ., circonscription de . . .*?

Dans le dessin au trait du no 13, le *y* ne semble pas correspondre à la forme de l'original; comparer fig. 1, 13 et fig. 4, 13.

Le no 18 est composé de deux fragments (nos de fouille 97 et 98). C'est une inscription unique. Pourquoi l'un des fragments est-il conservé à Amman, alors que l'autre l'est à Philadelphie (p. 3)? L'exemple des tablettes sumériennes démembrées entre l'ancien et le nouveau mondes n'aurait-il pas pu éviter de semblables catastrophes dans le domaine de l'épigraphie hébraïque? Il est vrai que parfois le partage des trouvailles a de ces mystères auxquels l'amour de la science ne peut rien! L'explication de ce no 18, vu le contexte formé par les autres inscriptions, est probable. Elle ne nous semble pourtant pas encore acquise, car, l'auteur le remarque lui-même, il demeure une „unexplained diagonal line under the *d*" (p. 3). Sur une photographie aimablement communiquée par PRITCHARD avant la publication, nous avions tenté de lire, après Gabaon, *tš*[ʿ. Mais, avec une lecture aussi bien qu'avec l'autre, des traces insolites restent à expliquer.

D'une façon générale, l'interprétation de PRITCHARD a pour elle une certaine homogénéité dans la rédaction des formules. En effet, après avoir passé en revue les 56 courts textes, l'auteur s'intéresse aux types auxquels répondent les inscriptions. Elles sont presque toutes de la forme: *Gabaon. Clos d'un tel (fils d')un tel.*

Suit une étude des mots. Gabaon, nous l'avons dit, est mentionné 27 fois sous la forme biblique *Gbʿn*. Il est déjà plus difficile d'expliquer le mot *gdr*. Il y a d'abord des difficultés d'ordre paléographique sur lesquelles nous reviendrons. Il y a aussi une difficulté d'interprétation dès qu'on a accepté la lecture *gdr*. Nous nous rallions à la solution de PRITCHARD (pp. 9-10) qui en fait l'état d'annexion du mot biblique qui signifie „muret". C'était le muret qui entourait la vigne, d'où la vigne. Nous avons heureusement en français le mot *clos* qui a les deux sens et qui rend bien *gdr* dans nos inscriptions. Des noms propres, certains étaient déjà connus par la Bible: *Azaryahu*, *Amaryahu*, *Hananyahu*, même nom que celui du faux prophète, lui aussi originaire de Gabaon, ennemi de Jérémie (Jér. xxviii 1), et *Šbʾl*. D'autres étaient moins connus sous leur forme ici attestée, ou inconnus dans la Bible: *Nrʾ*, hypocoristique de *Nériyahu* et *Dmlʾ*, également un hypocoristique.

Il s'agit maintenant de déterminer l'âge des textes. La convergence de quatre critères, contexte archéologique, modèles des jarres inscrites, paléographie et onomastique, amène PRITCHARD à admettre que les inscriptions ont été tracées entre le début du VIIe siècle avant Jésus-Christ et l'Exil, avec un dépassement possible jusque dans la période exilique pour les inscriptions qui contiennent le nom propre *Dmlʾ*. De telles conclusions, présentées comme provisoires, nous paraissent très vraisemblables. Nous nous demandons cependant s'il est vraiment besoin de descendre jusqu'à la période de l'Exil pour expliquer la curieuse graphie des ʾ de *Dmlʾ* dans les nos 21 et 22? Le trait supplémentaire que cet *aleph* ajoute à sa forme paléohébraïque, pourrait être expliqué de diverses manières.

L'étude des filiations ne nous semble pas être un critère de datation bien probant pour les nos 21 et 22 (pp. 16-17).

Venons-en à l'étude épigraphique proprement dite. PRITCHARD a raison de noter les différences de graphies et de les attribuer, soit à des époques successives, soit à des scribes plus ou moins habiles d'une même époque. Le propos de l'auteur n'était pas, certes, de présenter des conclusions valables pour l'ensemble de l'épigraphie paléohébraïque. Il nous apparaît cependant que dans le matérial inscrit de Gabaon, il y a des éléments qui devraient permettre dès maintenant d'édifier l'épigraphie hébraïque, l'épigraphie sémitique et l'épigraphie en général, sur des bases d'une valeur scientifique indiscutable. Nos illustrations, cela va de soi, seront surtout empruntées au domaine paléohébraïque. En épigraphie, si l'on met à part l'évolution des formes graphiques dans le temps et leur diversité dans l'espace, jusqu'à présent on s'est peu occupé de leur diversité en un même lieu à la même époque. Or, dans un temps et un lieu donnés, s'il est vrai que différents tracés de la même lettre dépendent de mains multiples, de la matière sur laquelle on écrit, de l'instrument utilisé par le scribe et de tant d'autres éléments souvent inconnus, la forme de la lettre n'est pas livrée à l'arbitraire absolu, mais pour chaque lettre il existe *une constante abstraite* que l'on peut appeler *un graphème* qui s'oppose à tous les autres graphèmes de la langue considérée. C'est en définissant le graphème qu'on parviendra à donner à l'épigraphie une base vraiment scientifique. La fréquence assez élevée de *d* et de *r* dans les textes de Gabaon, est à l'origine de nos réflexions qui débordent par delà l'épigraphie hébraïque.

On peut appeler graphème l'unité graphique correspondant à ce qu'en linguistique on nomme phonème [1]). Pour deux raisons. Parce que, d'abord, dès que l'analyse alphabétique est réalisée, l'écriture apparait comme un décalque de la langue, du moins au début. Ensuite, parce qu'en hébreu ancien on peut dire qu'à chaque phonème consonantique correspond un signe de l'alphabet phénicien.

De même qu'un phonème est conçu comme un ensemble de traits phoniques pertinents qui se réalisent en même temps, on peut définir un graphème comme l'ensemble des traits graphiques pertinents qui sont réalisés dans une graphie unique. Il est évident qu'un graphème n'aura jamais totale indépendance à l'égard du phonème qu'il note. Ils sont liés arbitrairement l'un à l'autre. Pourtant, dès que nous avons défini l'unité graphique comme nous venons de le faire, nous pouvons en épigraphie, d'un point de vue *strictement distinctif*, considérer les graphèmes dans leurs rapports propres, sans tenir compte des rapports qu'entretiennent les phonèmes correspondants, et les classer comme on classe les unités phoniques en linguistique.

Ensuite alors, il faudra se rendre compte que les graphèmes entre eux se comportent comme les phonèmes, c'est-à-dire que leurs réalisations ne sont jamais absolument identiques. La réalisation des phonèmes dépend du contexte phonique et du besoin de se faire comprendre tout en ménage-

[1]) On consultera sur ce point: A. MARTINET, *La description phonologique*, Genève-Paris, 1956, p, 40.

ant son effort. La réalisation des graphèmes de même, dépend de la matière, de l'instrument, du voisinage d'autres graphèmes et du besoin de se faire comprendre tout en simplifiant le graphisme le plus possible. Et puisqu'en phonologie on fait abstraction des éléments de la réalité physique qui ne sont pas pertinents, dans l'étude du graphisme on agira de même pour ne retenir des graphies que les éléments qui ont une fonction dictinctive. PRITCHARD d'ailleurs a compris la valeur de l'accomodation des graphèmes au contexte graphique, sans employer notre terminologie, lorsqu'il écrit (p. 9) à propos de *r*: „A possible explanation is that the *r* was influenced in its form in this position by attraction to the preceding *d*".

Illustrons ce que nous venons de dire par un exemple tiré des inscriptions de Gabaon. *r* et *d* y sont presque semblables dans la graphie. Le trait qui permet de les distinguer est, soit la longueur de la haste, soit la forme de la tête. Si l'un des traits disparaît, l'autre apparaît. Est-ce le fait de mains différentes, de la même main à des moments divers, d'écoles de scribes, d'époques? Il ne nous appartient pas de démêler ici cet écheveau. Il vaut mieux souligner que l'élément primordial est l'existence dans l'esprit du scribe d'un graphème qui est opposé à un ou plusieurs autres. Sa réalisation, sous peine de confusion, devra maintenir une distinction qu'on appelle pertinente. Dans le no 14, *d* et *r* ont une grande haste de même longueur, mais leurs têtes sont différentes, celle de *d* est une sorte de triangle isocèle, celle de *r* un triangle équilatéral. Dans le même texte, le second *r*, celui de *'mryhw*, a une forme à peu près identique à celle du premier. Les mêmes remarques s'appliquent à *d* et *r* du no 25, cette fois avec des haste courtes. Dans le no 19, les deux graphèmes *d* et *r* ont une tête identique, mais la haste de *d* est plus courte que celle de *r*. Il en va de même pour *d* et *r* du no 36. Dans le no 54, pour une tête presqu' identique, les graphèmes *d* et *r* ont encore des hastes de longueurs différentes, mais cette fois-ci, celle de *d* est plus longue que celle de *r*. Tout se passe donc comme si l'essentiel n'était pas la forme propre au graphème, mais la distinction à établir avec le graphème qui lui ressemble le plus. L'important est de maintenir une distinction nécessaire. Que la confusion des deux graphèmes soit parfois possible, c'est ce que nous montre l'inscription no 32. Avec *g* la distinction était plus facile puisque la tête n'a qu'une petite barre au lieu du triangle de *d* et *r*. Ces remarques nous prouvent la richesse épigraphique des documents de Gabaon et la possibilité que nous avons d'en tirer les fondements d'une épigraphie scientifique en tenant compte des progrès réalisés en linguistique.

Les conclusions de PRITCHARD sur la nature des trouvailles sont très raisonnables. Les jarres servaient à l'exportation de vins de Gabaon, pour des maisons dont les clos étaient renommés. Ajoutons toutefois qu'un clos pouvant contenir vigne et oliviers, les jarres auraient pu aussi recevoir de l'huile. L'inscription pouvait être une garantie de qualité du produit exporté, ou encore une adresse pour le renvoi de la jarre vide. PRITCHARD semble préférer cette dernière possibilité.

Les *anses de jarres avec estampille royale*, pp. 18-26, correspondent aux types déjà connus par les fouilles palestiniennes. A la page 18, il faut lire Figs. 8 et 9 au lieu de Figs. 10 et 11 dans le premier alinéa. Plusieurs des estampilles

étaient accompagnées de cercles concentriques marqués dans l'argile. S'il s'agissait de l'oeuvre d'un compas, on aurait ainsi des traces du *mḥwgh* mentionné Es. xliv 13.

Les *impressions de sceaux privés et le poids inscrit*, sont examinés pp. 27-30. Le second nom du no 3, p. 28, est lu *ngb*, mais *ngb* n'est pas expliqué. A la bibliographie sur le poids inscrit, il faut maintenant ajouter les tout récents articles de *BASOR* 153, pp. 32-35 et de *BA* 22 (1959), pp. 22-40.

L'ouvrage contient, pp. 31-32, une liste des objets étudiés, ordonnés selon leur no de fouille, avec indication du lieu de conservation. Les copies des inscriptions, dues à l'auteur, constituent les planches 1 à 3; les photographies correspondantes remplissent les planches 4 et 5. Le tableau des formes des lettres (planche 7) n'est malheureusement pas complet. Tous les autres documents sont reproduits en photographie et dessin. Un petit lexique de tous les noms et formes eût été bien utile. On ne peut que recommander vivement cette riche étude à tous les chercheurs qui s'intéressent à l'épigraphie hébraïque et à l'Ancien Testament.

Paris Henri MICHAUD

Jacob LICHT, *The Thanksgiving Scroll. A Scroll from the wilderness of Judaea. Text, Introduction, Commentary and Glossary*, The Bialik Institute, Jerusalem, 1957, 255 pages, XV (en hébreu). Price: $ 5.50.

Dès la publication par le regretté E. L. SUKENIK, en 1948 et 1950, des premiers fragments du rouleau des Hymnes d'action de grâces, on pouvait pressentir l'importance de ces cantiques pour la connaissance de la vie spirituelle et des doctrines de la secte de Qumrân, — et les premiers traducteurs et commentateurs ne s'y sont généralement pas trompés. La publication intégrale du recueil des *Hôdâyôt* dans l'ouvrage posthume de SUKENIK (אוצר המגילות הגנוזות שבידי האוניברסיטה העברית, Jérusalem, 1954), tout en confirmant pleinement l'intérêt tout particulier que présentent ces textes pour l'étude des conceptions religieuses de la secte et peut-être même de la personnalité de son fondateur et guide, n'a pas manqué de susciter divers travaux d'ensemble consacrés aux Hymnes qumrâniens.

A peu près en même temps que l'ouvrage d'André DUPONT-SOMMER (*Le Livre des Hymnes découvert près de la mer Morte* = *Semitica* VII, Paris, 1957), paraissait le livre de Jacob LICHT, qui se présente comme une édition complète, avec notes et commentaires, des *Hôdâyôt*. Cet ouvrage est composé de trois parties, de longueur inégale: le corps du livre est constitué par l'édition proprement dite des Hymnes (pp. 55-234); elle est précédée par une *introduction générale* (pp. 3-52), où l'auteur passe en revue les principaux problèmes posés par ces textes, et suivie d'appendices où sont publiés divers fragments du rouleau et un glossaire (pp. 237-255).

Le texte de la transcription est distribué en stiques et cette distribution, qui suppose une interprétation, permet, tout en facilitant la lecture, de saisir assez rapidement la ligne générale de cette interprétation puisque, l'ouvrage de LICHT étant composé en hébreu, il ne pouvait y être question d'une „traduction". La transcription est accompagnée, au bas des pages,

de notes disposées en deux registres: dans le premier, en tout petits caractères, celles qui ont trait aux problèmes paléographiques, aux justifications des restitutions, etc. et qui sont généralement très brèves; des notes plus nourries, fournissant des commentaires sur des mots ou expressions ainsi que des rapprochements avec d'autres écrits, étant reléguées dans le second registre. Les références aux passages bibliques, cités d'une façon plus ou moins littérale, sont indiquées dans la marge, en face de la ligne donnée de la transcription.

LICHT distingue, dans les dix-huit colonnes du rouleau, 31 hymnes complets ou fragmentaires; le même nombre d'hymnes avait été reconnu par DUPONT-SOMMER. Toutefois, la division de LICHT diverge de celle de DUPONT-SOMMER par le fait que là où LICHT distingue un seul hymne (XVII 1-15), DUPONT-SOMMER en voit deux (XVII 1-8 et 9-15) et là où LICHT reconnaît deux hymnes (V 20-39 et VI 2-36), DUPONT-SOMMER n'en distingue qu'un seul. Chaque hymne est pourvu d'un titre et précédé d'une brève introduction qui résume ses thèmes principaux et, souvent, les commente.

L'auteur suit en général assez fidèlement l'*editio princeps* de SUKENIK, tout en l'améliorant et la complétant, ici et là, par la rectification d'une lecture, la restitution d'une lacune ou le déchiffrement d'un endroit difficile et laissé en blanc dans la première édition. On doit cependant remarquer que, malgré cet effort méritoire, LICHT n'a pas réussi à débarrasser entièrement sa transcription de toutes les fautes de lecture commises par SUKENIK et qui peuvent et doivent être maintenant corrigées, comme le contexte et surtout les photographies invitent à le faire. Citons quelques exemples, parmi d'autres: il faut lire וחכמיהם et non pas ... וחכמיה כו (III 14); מפי et non מבר (V 19); בהווה et non והווה (VI 3); ודות[et non ודור[(XII 4); ותצילני et non ותצו לנו (III 5), etc.

Il est, d'autre part, regrettable que l'auteur n'ait pas cru devoir présentér sa transcritpion comme on le fait habituellement, en indiquant, dans le texte, par des signes convenus les lettres mutilées ou douteuses ou bien les corrections faites par le scribe lui-même. Toutes ces indications, ainsi que la transcription des lignes trop lacuneuses, ont été reléguées dans le premier registre de notes, de sorte qu'à la seule lecture de la transcription, on ne se rend pas bien compte de l'état matériel du texte.

Le deuxième registre de notes contient des commentaires assez développés et de nombreuses références aux autres écrits de la secte et aux textes bibliques ainsi qu'aux Apocryphes et Pseudépigraphes ou même aux écrits du Nouveau Testament. Mais, il faut remarquer, également, que plusieurs mots ou expressions, souvent importants, qui semblent embarrasser l'auteur, sont simplement passés sous silence sans même être mentionnés dans le glossaire, p. ex. במצרים (V 29), où l'on avait voulu voir une allusion à la fuite en Egypte du Maître de Justice poursuivi par ses ennemis, et que DUPONT-SOMMER traduit par: „dans des défilés" (plur. de מצר).

Les explications contenues dans les notes sont précisées et développées dans les neuf chapitres de l'Introduction où l'auteur examine minutieusement les idées et les doctrines qui se dégagent des *Hôdâyôt* tout en les situant dans le mouvement idéologique d'ensemble de la secte, connu par

d'autres écrits de Qumrân, et en faisant de fréquents rapprochements avec les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament et de la littérature apocryphe.

Après avoir relaté, tout d'avord, les circonstances de la découverte du rouleau et celles de son déchiffrement, LICHT consacre trois chapitres aux problèmes philologiques, examinant tour à tour l'orthographe, les formes grammaticales, le style, le genre littéraire, les rapports avec les Psaumes bibliques, les particularités de la langue des Hymnes. Quant à cette dernière, il affirme que l'influence araméenne ne s'y manifeste que dans des cas extrêmement rares; affirmation peut-être un peu trop hâtive, plusieurs autres aramaïsmes, s'ajoutant aux deux ou trois cas cités par LICHT, peuvent, en effet, être dénombrés dans les *Hôdâyôt* (voir, p. ex., l'article de M. WALLENSTEIN dans *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 38, nr. 1 (septembre 1955). p. 251 ss.), comme d'ailleurs dans d'autres rouleaux de Qumrân.

Le chapitre V résume le contenu du rouleau et les chapitres suivants, après l'examen de la question de l'identification de l'auteur des Hymnes, traitent de la doctrine et de la théologie de la secte sous ces trois aspects: „Créateur et création", „l'homme et sa destinée", „la Communauté".

Il faut souligner que, d'une façon générale, l'auteur a bien su dégager les conceptions religieuses propres à la secte et décrire en détail les principaux thèmes théologiques. Cependant, il n'a pas pu échapper entièrement, semble-t-il, à une tendance sous-jacente de rapprocher les doctrines de la secte, — bien que, dans de nombreux cas, l'auteur ait été obligé d'affirmer clairement l'originalité incontestable des sectaires qumrâniens —, le plus près possible des traditions bibliques et, par là, du judaïsme orthodoxe; d'où une foule d'affirmations et de développements auxquels il paraît difficile de souscrire, p. ex.: „L'eschatologie de la secte ne se distingue guère de celle des autres courants dans le judaïsme, que ce soit à l'époque même de l'existence de la secte ou avant ou après". (p. 32); „. . . dans l'essentiel, les *Hôdâyôt* n'expriment pas une attitude nouvelle, mais continuent la tradition du livre des Psaumes". (p. 19); „Il n'y a aucune ressemblance réelle entre les systèmes particuliers connus par la tradition et par l'histoire sous le nom de Gnose et les doctrines (qui se dégagent) des rouleaux; le concept de la „Connaisance" dans les rouleaux ne ressemble pas au concept de la „Connaissance" gnostique". (p. 42-43, note 56); etc. Nous ne pouvons, dans le cadre de ce compte rendu, discuter toutes ces affirmations de l'auteur. Qu'en nous permette seulement de soulever brièvement deux ou trois problèmes.

Etudiant la notion d' „esprit" (רוח), LICHT constate l'absence, dans le rouleau des Hymnes, de deux Esprits, l'Esprit de Vérité et l'Esprit d'Iniquité (p. 38). Et pourtant il en est bien question dans XIV 11-12! Tout le système théologique de la secte de Qumrân est pénétré de cette doctrine fondamentale des deux Esprits, le Bien et le Mal. Son empreinte est également bien sensible dans les *Hôdâyôt*.

Commentant l'Hymne V (III 1-19), qui décrit la naissance du Messie, et constatant que c'est là l'unique fois où, dans le rouleau des Hymnes, on mentionne le Messie et encore sans le nommer et sans rien révéler de sa personnalité, et que, d'autre part, dans toute la littérature qumrânienne qui nous soit parvenue, on ne le trouve mentionné que peu de fois, l'auteur

affirme que „la foi dans le Messie ne constituait qu'une partie infime, pas très claire et peut-être même sans importance, dans les conceptions religieuses des *Hôdâyôt*" (p. 78). Pourtant, l'existence des aspirations messianiques dans la secte est indéniable. Quant à nos Hymnes, ils baignent, si l'on peut dire, dans l'ambiance messianique Qu'on se rappelle, par exemple, l'allégorie du „Rejeton" (נצר) messianique développé dans la col. VIII (4-11).

On ne peut non plus suivre Licht sur le terrain mouvant sur lequel il s'avance en examinant le problème de l'identification de l'auteur, ou des auteurs, des Hymnes. L'hypothèse, suggérée dès le début par Sukenik, que l'auteur des *Hôdâyôt*, ou du moins de la majeure partie du recueil, pourrait être le Maître de Justice lui-même, est aujourd'hui largement admise. Les arguments de Licht à l'encontre de cette thèse paraissent bien fragiles et tout son développement sur ce sujet est, il faut le dire, quelque peu embrouillé et récèle même des contradictions internes. Comment peut-on, en effet, comme le veut Licht, faire de l'auteur de ces cantiques un quelconque „inspecteur" (*mebaqqér*) de la secte, alors qu'il s'agit là manifestement d'une personnalité extrêmement puissante? Comme l'a bien montré A. Dupont-Sommer (*op. cit.*, pp. 13-20), l'auteur des Hymnes se présente incontestablement, en plusieurs endroits, comme le chef même de la secte de Qumrân: „Et toi, ô mon Dieu, tu as mis dans ma bouche comme un pluie automnale pour tous [les fils d'homme]" (VIII 16); „Et par moi tu as illuminé la face de beaucoup . . ., car tu m'as fait connaître tes Mystères merveilleux . . ." (IV 27-28); „Mais tu as fait de moi une bannière pour les élus de la justice et interprète (plein) de Connaisance concernant les Mystères merveilleux". (II 13); „Et tu as fait de moi un père pour les fils de la Grâce et comme un nourricier pour les hommes du présage . . ." (VII 20); „Et c'est par ma main que tu as ouvert leur fontaine, parmi des cours [d'eau]; . . ." (VIII 21); „Mais tu m'as placé comme une tour robuste, comme un rempart escarpé. Et tu as fondé sur le rocher ma bâtisse, et des assises éternelles me servent de fondement, et tous mes murs sont devenus un rempart éprouvé que rien ne saurait ébranler". (VII 8-9), etc.

On ne peut, enfin, ne pas signaler certaines imperfections dans la présentation de l'ouvrage de Licht. On ne voit pas bien, par exemple, par quel principe l'auteur était guidé en constituant son Glossaire; il a sans doute voulu grouper les mots caractéristiques de la secte, mais alors pourquoi avoir omis tant de mots importants, comme נצח, נביא, מעין, מישור, מוסר, תקוה, דור, חיים, חכמה, etc., etc.? On peut également relever, ici et là, des erreurs de détail, p. ex. l'auteur mentionne, p. 51, l'Hymne ayant pour thème „le jardinier de la plantation éternelle" comme „l'Hymne XV" alors que cet Hymne porte, dans son édition, le nr. XVI; pour l'explication de l'expression עם מצעדם, p. 81, l'auteur renvoie à son glossaire alors que ces mots n'y figurent pas, etc.

Malgré ces imperfections et ces erreurs, l'ouvrage de Licht est certainement méritoire par la somme du travail fourni, par le soin méticuleux avec lequel il explore les diverses pistes, par l'ingéniosité qui souvent s'y manifeste. Il constitue, à n'en pas douter, un livre utile, sur bien de points, pour tous ceux qui s'intéressent aux manuscrits de Qumrân.

Paris Maurice Sznycer

OLD TESTAMENT PESHIṬTA

A Request

Library catalogues are insufficient for the compilation of a list of Syriac Bible manuscripts and fragments. In order to produce a critical publication of the Syriac translation of the Old Testament, which our International Organization for the Study of the Old Testament is bringing out, the fullest possible list of Syriac Bible MSS is essential. As editor-in-chief of this publication, I ask those of our readers who know of or who can obtain access to such Syriac MSS which are not already listed in printed library catalogues, to send me information about them. In particular I should be most pleased to get information about the place where they are to be found, the number of the collection, and where ever possible, the number of folio's and their attributed date.

In particular I think of small collections in libraries where there is no printed catalogue of Syriac MSS, and of private collections in the U.S.A. and else where. Would you please, if you can help me, send your information to: The Peshitta Institute, 61, Rapenburg, Leiden, The Netherlands. I shall be most grateful for any help.

P. A. H. de Boer

EDITOR'S NOTE

Professor M. Burrows and Professor M. Noth have resigned from their positions on the editorial board. Our readers who could not be at the Congress at Oxford will be pleased to hear that their work for our periodical was acclaimed there. We shall, as editorial board, maintain close contact with Prof. Noth who has been elected President of the International Organization. We also consider ourselves lucky that a connection remains with Prof. Burrows through his election as member of the Advisory Committee for our periodical.

We are happy to introduce three new members of the editorial board to our readers: Professor G. R. Castellino from Rome, Professor H. G. May from Oberlin, and Professor W. Zimmerli from Göttingen. Three new members of the Advisory Committee have been elected, namely: Professor J. Bowman from Melbourne (18, Churchill St., Mont Albert, Australia), Professor M. Burrows (1670 Woodland Avenue, Winter Park, Florida, U.S.A.) and Professor J. Ziegler from Würzburg (Bismarckstr. 12, Germany).

BOOK LIST [1])

A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Dritter Band. Herausgegeben von M. Noth. XII + 472 S. + Register (23 S.). Mit einem Bild des Verfassers aus dem Jahre 1953; C. H. Beck, München 1959. 26 Schriften, worunten eine bisher unveröffentlichte Arbeit, „Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda" (1955). Geheftet DM 31.—, Ganzleinen DM 35.—.

W. S. Lasor, *Bibliography of the Dead Sea Scrolls* 1948-1957. Fuller Library Bulletin, Pasadena, California 1958. 92 p. Price $ 3.50.

La secte de Qumrân et les origines du Christianisme par J. van der Ploeg, D. Barthélemy, O. Betz, L. Cerfaux, J. Coppens, A. Jaubert, G. Lambert, F. Nötscher, J. Schmitt, A. S. van der Woude. 246 p. Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1959. Prix 18 Fr. F. — 180 Fr. B.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart (*RGG*) 3. Auflage, Mohr, Tübingen, Lieferung 49-63 (1959). Jena-Konzile. Umfangreiche alttestam. Beiträge: Jeremia(buch) (H. Wildberger); Jesaja (N. W. Porteous), Jesajabuch (O. Kaiser); Joelbuch (M. Weise); Josuabuch (H. W. Wolff); Josua (R. Bach), Josuabuch (L. Rost); Israel (A. Alt-R.Bach; E. Kutsch); Judentum I Vom Exil bis Hadrian (K. Galling); Kain und Abel (C. A. Keller); Kanaän (O. Eissfeldt-A. Kuschke, A. Alt-R. Bach); Knecht Jahwes (H. H. Rowley); Königsbücher (R. Bach); Königtum Gottes (J. Hempel); Königtum in Israel (A. Alt-H. Donner).

Wort und Dienst, Jahrbuch der Theologische Schule Bethel, N. F. VI, 1959. 216 S. Kart DM 10.—, Lw. DM 11.—. Alttestam. Beiträge: J. Fichtner, Martin Bubers Verdeutschung der Schrift und die Revision der Lutherbibel; H. Frey, Zur Sinndeutung des Leidens im A.T.; H.-J. Stoebe, Und demütig sein vor deinem Gott, Micha 6, 8.

K.-H. Bernhardt, *Die gattungsgeschichtliche Forschung am Alten Testament als exegetische Methode*. 45 S. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1959.

A. Bruno, *Ezechiel*, eine rhythmische und textkritische Untersuchung, Stockholm 1959, 241 S., Schw. Kr. 22.—.

K. Cramer, *Genesis* 1-11: *Urgeschichte*? Zum Problem der Geschichte im Alten Testament. 61 S. Mohr, Tübingen 1959. DM 3.80.

C. H. W. Brekelmans, *De herem in het Oude Testament*, Nijmegen 1959. Thesis. 202 p.

E. S. Drower, *The canonical Prayerbook of the Mandaeans*, translation with notes and text in facsimile. VIII + 324 + 248 pp. Brill, Leiden 1959. Price Dutch fl. 68.—.

J. A. Emerton, *The Peshitta of the Wisdom of Solomon*, text and apparatus criticus with introduction. cii + 38 pp. *Studia Post-Biblica*, volumen secundum. Brill, Leiden 1959. Price Dutch fl. 18.—.

H. M. W. de Jong, *Demonische ziekten in Babylon en Bijbel*, xvi + 132 pp. Brill, Leiden 1959. Price Dutch fl. 15.—. Thesis Amsterdam University.

H. W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten*, Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle I) und der Damaskusfragmente, 132 S., Zwingli Verlag, Zürich 1959, S. Fr. 18.—.

P. Kahle, *The Cairo Geniza*. Second edition. xiv + 370 pp. Blackwell, Oxford, 1959 Price 50/—.

---

[1]) The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

H. Kosmala, *Hebräer-Essener-Christen*, Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung. xii + 479 pp. *Studia Post-Biblica*, volumen primum. Brill, Leiden 1959. Price Dutch fl. 28.—.

M. Noth, *Das zweite Buch Mose, Exodus*. 230 pp. *Das Alte Testament Deutsch*, 5, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959. DM 8.50.

J. L. Palache, *Semantic Notes on the Hebrew Lexicon*. Ed. by I. L. Palache. iv + 77 pp. Brill, Leiden 1959. Price Dutch fl. 15.—.

J. L. Palache, *Sinai en Paran*, opera minora. x + 136 pp. Brill, Leiden 1959. Price Dutch fl. 15.—.

K. Schubert, *The Dead Sea Community*, its origins and teachings. Transl. by J. W. Doberstein. xi + 178 pp. Harper and Brothers, New York 1959. Price $ 3.75.

J. Simons, *The geographical and topographical texts of the Old Testament*. xiv + 613 pp., with 10 maps in pocket. Brill, Leiden Price Dutch fl. 110.—.

A. Sperber, *The Bible in Aramaic* II. *The former prophets according to Targum Jonathan*. x + 331 pp. Brill, Leiden 1959. Price Dutch fl. 90.— (in subscription fl. 75.—).

J. J. Stamm, *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines*. 63 pp. Cahiers théologiques 43. Neuchâtel. 3.50 Fr. S.

THE USES OF INCENSE IN THE ANCIENT ISRAELITE RITUAL

BY

MENAḤEM HARAN
Jerusalem, Israel

1. The spices were, for the most part, the products of distant lands — Southern Nubia and Arabia—but for centuries, as is well known, they were brought along the caravan routes to the centres of civilization of the Fertile Crescent and even to the Mediterranean countries [1]). The use of spices, or of a mixture of their fine powder (which is the "incense", Heb. *qᵉṭōreṭ*, of the Old Testament) was a regular feature in the religious rites of all the Ancient World. It is against the background of this widespread practice that the rites of the Old Testament are to be viewed.

In the ritual practices of the Old Testament spices are used in *three* different ways, all of which can possibly be traced back to parallels with the cults of the Ancient Orient. In the following pages we shall consider these uses one by one.

A. *Spices as a Supplement to Sacrifice*

2. The first of these ritual uses of spices took the form of adding the powder of the spice as a supplement to a sacrifice, namely a meal-offering (*minḥāh*). In this case, the spice was usually part of the "memorial portion" (*'azkārāh*) of the meal-offering, and as such was burnt up on the altar. The spice generally employed in meal-offerings was frankincense (*lᵉbōnāh*, Lev. ii 1, 15; vi 15 et al.). There is no instance of spices being added to sacrifices of animals or birds, but possibly in these cases it was customary to scatter some spices on the altar from time to time, to catch fire and mingle with the smoke of the offerings and thus ameliorate the stench of the burning flesh. Of course, in the case of an animal or bird sacrifice, *no* spice was offered up by the sacrificer himself nor demanded of him. But the

[1]) See M. Löhr, *Das Räucheropfer im AT* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Halle/Saale, 1927), pp. 155-158, 160-163.

priests may have seen to it that the altar was not without some trace of spices, the delicate fragrance of which turned the thick smoke into something like the finer fumes of the "incense" (*qᵉṭōreṭ*). This would explain the frequent use of the verb *qṭr* in the *hip̄ʿil* conjugation, to indicate the burning of the fat and the sacrificial portions, a usage which is especially characteristic of P's style [1]). It may also be that the "pleasing odour" which, in Biblical descriptions, accompanied the burning of the sacrifices and which God was accustomed to savour, is a further indication that the smoke was not merely that of burnt flesh, but was usually blended with a more fragrant odour of some spices [2]).

B. *The Censer Incense* (*The Ordinary Incense*)

3. The second use of spices took the form of offering them as a separate sacrifice. In several passages of the Old Testament, where both spices and meal-offerings are mentioned, it is difficult to decide whether a separate spice-offering is meant, or whether the spices are regarded merely as a supplement to the meal-offering (Is. xliii 23-24; Jer. vi 20, xvii 26, xli 5; also Neh. xiii 5, 9). But there are other passages, especially in the Priestly sources, in which the existence of a separate spice-offering is clearly recognized. In every one of these passages the noun *qᵉṭōreṭ* ("incense") is used, indicating the mixed powder of ground spices which gives off a fragrance when burnt.

4. A separate incense-offering is mentioned by Ezekiel in his vision of the seventy elders in the Temple, led by Jaazaniah the son of Shaphan (Ezek. viii 10-11). The prophet denounces them for the idolatrous intention of their deed, for its being performed before "every form of creeping things, and loathsome beasts, and all the idols of the house of Israel", portrayed upon the wall round about. But the act of offering incense as such is not regarded by him as unfit for legitimate ritual. In two other apparent references to a

---

[1]) Occasionally, also, in other sources than P, e.g. 1 Sa. ii 15-16, 2 Ki. xvi 15. On the use of this verb in the *hip̄ʿil* and in the *piʿēl* see below, § 6.

[2]) Hence even the burning of those meal-offerings which contained no frankincense (namely, the one which served as a substitute for a sin-offering [Lev. v 12] and the one offered by an unfaithful wife [Nu. v. 26]) nonetheless might be expressed by the verb *qṭr* in *hip̄ʿil*. An animal sacrifice is also apparently meant by the "incense (*qᵉṭōreṭ*) of rams" mentioned in Ps. lxvi 15. Löhr (*op. cit.*, pp. 169-170) was baffled by this use of the verb *qṭr* in connection with sacrificial portions of animal offerings.

separate incense-offering—xvi 18, xxiii 41—Ezekiel again denounces this offering because it was made to idols, but at the same time he calls it "mine incense", thereby implying that the incense itself was fit to be offered to the God of Israel.

5. In P there are several unmistakable references to a separate incense-offering. Nadab and Abihu intended to make an offering of incense in their censers (Lev. x 1-3). They were punished because they offered it to Jahweh in "strange *fire*", i.e. fire other than that which was kept burning on the altar for the Daily Sacrifice [1]). Nadab and Abihu apparently took their fire from somewhere outside the altar-area and placed it in their censers, as it is stated: "each took his censer and put fire in it". We may contrast with this the order given by Moses to Aaron in Nu. xvi 46: "Take your censer, and put fire therein *from off the altar*"; cf. also Lev. xvi 12. In retrospect, too, the only crime ascribed to Nadab and Abihu is the use of strange *fire* (Nu. iii 4, xxvi 61). In their offering up of incense as such P finds nothing illegitimate.

A similar case is that of Korah's two hundred and fifty followers: these met their doom, according to P, because they sought to usurp the functions of the priesthood — not for their actual deed of offering up incense in censers (Nu. xvi 16-18). Here, too, this offering in itself is completely acceptable to P as a genuine ritual act; indeed, it is precisely because the act is ritually legitimate that it can serve as a *test* of the fitness of Korah and his company to officiate as priests. After all, Aaron also offers up incense in his censer, like them, but is not harmed. It is worth noting, incidentally, that the fire used by

[1]) Ibn Ezra gives a similar explanation *ad loc.* P assumes that the fire that came forth from before the Lord on the eighth day of the consecration ceremony (Lev. ix 24) continued to burn on the altar and was carried by the Israelites till they reached Canaan. Indeed, in none of the ritual acts mentioned by P is fire brought from outside the altar. The wording of Lev. i 7 ("and the sons of Aaron the priest shall put fire on the altar") seems to lack juridical coherence, so that no definite conclusion can be drawn from it. Or perhaps the meaning should be something like this: the priests are to fan the continual fire on the altar higher so that it would consume the individual burnt-offering which in this case is an entire bullock. Elsewhere it is explicity stated that the fire on the altar must never be allowed to go out, even at night (Lev. vi 9, 12-13). The Jewish sages expounded Lev. i 7 to mean that "it is a positive duty to bring some ordinary fire (to the altar)" (מצוה להביא מן ההדיוט, Talmud Babli, Yoma 21b, 53a and parallel passages). However, it is hard to reconcile this interpretation with the plain meaning of P's words. The incident of Nadab and Abihu, in which the central point is the heresy (as conceived by P) of bringing fire to the altar from outside, was also correctly explained by W. W. von Baudissin, *Geschichte des Alttestamentlichen Priesterthums*, Leipzig 1889, p. 22.

Korah's faction was also taken from outside the altar-area and was therefore, unfit to continue in ritual use, as we learn from the command given to Moses in Nu. xvi 37: "and scatter the fire far and wide". However, the sin of Korah and his followers in using this fire was overshadowed by their still more heinous attempt to usurp the priestly function.

Another separate incense-offering made by Aaron, according to P, was that by the aid of which he stopped the plague (Nu. xvi 47-48). Again, at the consecration of the Tabernacle, each of the twelve princes brought a spoonful of incense (Nu. iii), which must also have been intended for a separate incense-offering, and not as a supplement to the memorial-portions of meal-offerings. This is clear from the fact that in the last case *l*ᵉ*bônāh* is always mentioned and not *q*ᵉ*ṭōreṭ*, as at the consecration of the Tabernacle.

6. Separate incense-offerings of this kind are meant also in the two passages outside P in which the noun *q*ᵉ*ṭōreṭ* (or *q*ᵉ*ṭôrāh*) is specifically used: Deut. xxxiii 10 ("they shall put incense in thy nostrils"), and 1 Sa. ii 28 ("And I chose him out of all the tribes of Israel to be my priest...to burn incense").

The verb *qṭr* is, of course, common in the language of the Historical and Prophetical Books of the Old Testament, in passages which do not bear the characteristic stylistic stamp of P. But in none of them is this verb used to describe an offering of incense. In P it is used, as is well known, only in the *hipʿîl* conjugation, whether it refers to the sacrificial portions of an animal offering, or to a meal-offering and incense. In the non-Priestly sources, on the other hand, the verb, though found occasionally in the *hipʿîl*, is used mainly in the *piʿel*. Now, as a matter of fact, the *piʿēl* of the verb *qṭr* is never used of incense (as rendered by all English Versions), but only of the *meal-offering* which, according to the conception of the non-Priestly sources, was to be consumed by fire in its entirety [1]). It is true that the *piʿēl* of this verb usually has no object, but from the verses in which it appears its meaning can be confidently established as "to offer a meal-

[1]) The Priestly Sources (P and the laws of Ezek. xl-xlviii), as is well known, suppose that the meal-offering is eaten by the male priests after its memorial portion has been burnt on the altar. But all the other early Biblical sources *apart* from these two, i.e. all those sources that are of a non-priestly character (excluding books, such as Chronicles, which are influenced by P), assume that the meal-offering is burnt in its entirety on the altar. As space does not permit me to go further into this question here, I shall try to prove my case on another occasion.

offering". Hence the frequent parallelism of the verbs *zbḥ—qṭr*, both in the *pi'ēl* (1 Ki. xxii 44; 2 Ki. xii 4, xiv 4 et al.; Is. lxv 3; Hos. iv 13, xi 2; Hab. i 16), the first indicating an animal offering and the second a cereal offering. In Jeremiah we find *qaṭṭēr* in parallelism with *hassēḵ nᵉsāḵîm* ("to pour drink-offerings", Jer. xix 13, xxxii 29, xliv 17-19, 25) where the meaning is undoubtedly exactly the same as that of *minḥāh wāneseḵ* ("meal-offering and drink-offering") in Joel i 9, 13, ii 14 and in Is. lvii 6. From the passages in Jeremiah we can learn what it was, at least on some occasions, that was offered in this way: the substance in question was *dough* kneaded into the form of "sacrificial cakes" (the usual, apparently correct interpretation of Heb. *kawwānîm*, Jer. vii 18, xl 19; here too the meal-offering of the *kawwānîm* is paralleled by *neseḵ*). Moreover, there is one passage where the *pi'ēl* of *qṭr* does take an object: "and offer (*wᵉqaṭṭēr*) a sacrifice of thanksgiving of that which is leavened" (Am. iv 5), i.e. the meal-offering accompanying the thanksgiving sacrifice which in the non-Priestly custom probably might take the form of leavened bread and even be offered up on the altar.

It is not difficult to understand why the bringing of a meal-offering is expressed, in the language of the sources mentioned above, by means of the root *qṭr* in the *pi'ēl*. The reason, evidently, is that the meal-offering too was sometimes made in the form of a powder (this time of flour), and moreover it had some spice (frankincense) added to it. Hence it easily came to be associated with the powder which contained nothing but spices, i.e. the *qᵉṭōreṭ*. This also explains why, in Is. i 13 and Ps. cxli 2, the word *qᵉṭōreṭ* (again, not as the English Versions render it) is used, apparently, to mean nothing more than a meal-offering (*minḥāh*), the word which actually appears in the parallel member of each verse. In Jer. xliv 21 the same meal-offering is called *qiṭṭēr* (but in English Versions: "incense").

From this discussion a further conclusion must necessarily be drawn. Not only does the verb *qṭr* in the *pi'ēl* signify the presentation of a meal-offering and not of an incense-offering, but moreover the making of these offerings as such was not an element of Baal-worship, as many scholars have mistakenly assumed. The denunciation of these (meal)-offerings *is purely incidental* to the actual act of making them, being directed, in every case, against the "strange gods" to whom they were made—Baalim, the Queen of Heaven and the like. But this does not mean that there was anything to prevent such offerings being made to Jahweh as well. Indeed, in 2 Ki. xviii 4, for

example, it is related that the people of Israel were *mᵉqaṭṭᵉrîm*, i.e "burned meal-offerings" (not "incense") to the bronze serpent, that very serpent which, in the story of Nu. xxi 4-9 (J), appears as a legitimate emblem of the Israelite faith.

7. The ingredients of the separate incense-offering must remain uncertain (for the *qᵉṭōreṭ hassamîm* see below), since the Priestly sources which contain the principal references to it, *do not specify* its composition. If recourse is had to the evidence of the verses in Isaiah and Jeremiah mentioned above (§3)—evidence which, for various reasons, is doubtfully admissible in this connection—we shall be able to assume that the *qᵉṭōreṭ* powder too consisted mainly of *lᵉḇônāh*, but sometimes it contained calamus as well—("sweet calamus", *qāneh haṭṭôḇ*, Jer. vi 20). "Sweet Calamus" is perhaps identical with the "aromatic calamus" (*qᵉnēh bōśem*) which was one of the ingredients of the anointing oil (Ex. xxx 23), but none of the other spices mentioned in the preparation of this oil have anything to do with the *qᵉṭōreṭ*. There are, of couse, several other kinds of spieces known in the Old Testament which have no ritualistic significance whatsoever.

8. Wellhausen propounded the theory that, during most of the period of the First Temple, the use of incense was a characteristically idolatrous form of worship which found its way into the cult of Jahweh only in the 7th Century B.C., or roughly in the time of the prophet Jeremiah. Most of the classical prophets still make no mention of it, while P, which is well acquainted with incense-offerings, in this too reflects a later stage of cultic development. Although this assumption would appear to be disproved even by the plain meaning of the verse in the Blessing of Moses (Deut. xxxiii 10), where incense is specifically said to be placed in God's "nostrils", it was nevertheless taken up by Biblical critics until it almost became axiomatic [1]). Subsequently, however, it was contested by scholars who stressed the antiquity of the incense-offering in the cult of Jahweh, basing themselves to a much greater extent on archaeological evidence than on analysis of the Biblical sources.

Amongst the archaeological finds of Syria and Palestine there are specimens of objects designed for the burning of incense. Most of

[1]) J. Wellhausen, *Prolegomena* [6], pp. 63-64. A similar view is adopted, for example, by B. Baentsch in his commentary to *Exodus* (Göttingen 1903), pp. 259-260; I. Benzinger, *Hebräische Archäologie* [3], 1927, p. 365, and many other scholars. Cf. the opinions cited by Löhr, *Räucheropfer*, pp. 164-165. All these critics naturally conclude that the incense-altar mentioned in Solomon's temple (1 Ki. vi 20, vii 48) is simply a later addition.

these are high, rounded stands, variously shaped and ornamented, to which the term *thymiateria* has been applied. However, since the thymiateria are not found in Israelite strata, they can only prove the antiquity of the ritual use of incense in general (a point which hardly requires proof), and not the antiquity of its use in the Israelite cult. More important for our purpose are those objects which have the form of an actual altar, viz. a square stand topped by a flat surface, something like a small table in all, on which there are four horns. More than a dozen incense-altars of this type from the beginning of the Iron Age—all, of course, made of stone or terracotta—have been discovered inside and outside Palestine: two at Shechem, one each at Gezer, Tell Beit Mirsim and Nineveh, and another eight at Megiddo. (For the Hellenistic-Roman period and post-Biblical times there are many such altars from Transjordania, Syria and Asia Minor). Scholars have inferred that, since these altars are too small for animal sacrifice but are apparently suitable for an incense offering, they belong to the same type as the golden altar of P and of Solomon's Temple; and in this way they have sought to prove that incense was in ritual use in Israel throughout the period of the First Temple. In fact there was a basic difference that rendered such an inference difficult, if not implausible. All the incense-altars so far discovered were portable, or even private domestic altars, whereas the Biblical altar of gold was a permanent fixture *inside* the Temple [1]). This difference, however, was almost casually disregarded and for some time the archaeological case against WELLHAUSEN's theory appeared to reinforce the arguments of literary criticism [2]). But subsequently, as a result of the decipherment of an inscription on one such altar at Palmyra, many scholars inclined to the view that all these incense-altars were simply the

[1]) This difference had already been rightly observed by S. A. COOK (see next note).

[2]) See B. D. EERDMANS, *Alttestamentliche Studien* IV, 1912, pp. 28-30; LÖHR, *op. cit.*, pp. 165, 172-188; H. M. WIENER, *The Alters of the O. T.*, Leipzig, 1927, pp. 23-31; S. A. COOK, *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology* (The Schweich Lectures 1925), London, 1930, p. 62. For the incense-altars at Megiddo, see especially H. G. MAY and R. M. ENGBERG, *Material Remains of the Megiddo Cult*, Chicago, 1935, pp. 12-13, Plate XII; C. C. MCCOWN, "Hebrew High Places and Cult Remains", *JBL* 69 (1950), pp. 210, 218-219. With regard to ALBRIGHT (see next note) and others, it must be emphasized that the objections of several scholars to WELLHAUSEN's theory did not stem only from the archaeological data, but were based on literary analysis too. With LÖHR and EERDMANS, for instance, the literary argumentation predominates over the archaeological. How far their literary argumentation can be accepted is, of course, another question.

Biblical *ḥammānîm*. Since *ḥammānîm* are denounced in the Bible as a specifically idolatrous form of worship, scholars were thus once more faced by the original question: when did incense become a part of the Israelite ritual? At any rate, there remained nothing in the archaeological data to impugn WELLHAUSEN's theory. If these data have not confirmed the theory, they have not disproved it either—a point which has been especially emphasized by ALBRIGHT [1]).

The truth is that the archaeological evidence is still irrelevant to the question of the place of incense in the ancient Israelite ritual, though the reason for this does not lie in the identification of the small excavated "incense altars" with the Biblical *ḥammānîm*. The exact nature of the *ḥammānîm* is an important and difficult problem [2]), and the suggested identification still seems doubtful to the writer. But, however that may be, the archaeological evidence will remain rather irrelevant to the question of the place of incense in the Israelite ritual (as distinct from its *secular use in every-day life*!) until the remains of Israelite *shrines* eventually come to light. For the Bible itself assumes that the customary and proper place for the ritual use of incense is nowhere but in the Temple. If this fact has passed unnoticed, that is due to the inadequate handling of the literary sources and the whole series of misunderstandings in which, to the writer's mind, it has become involved. If anyone wishes to prove the antiquity of this phenomenon, but does not consider the traditions recorded by P as ancient enough for his purpose, he can safely take his stand on evidence such as that of Deut. xxxiii 10. The writer has no doubt

[1]) W. F. ALBRIGHT (unsigned), Wiener's Book Review, *JPOS* 9 (1929), pp. 52-53; idem, *The Archaeology of Palestine and the Bible*, New York, 1932, pp. 108 ff.; idem, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1940, p. 237; idem, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1942, p. 72, p. 216 note 58; G. E. W(RIGHT), "Sun Image" or "Alter of Incense", *BA* 1 (1938), pp. 9-10; K. GALLING, *Biblisches Reallexikon*, 1937, Sp. 19-20; and the bibliography given in ALBRIGHT's books. The identification of the incense-altars with the *ḥammānîm*, on the basis of the inscription from Palmyra (now in the Ashmolean Museum, Oxford), was first suggested by H. INGHOLT. Cf. his article "Le sens du mot Hamman", *Mélanges syriens offerts à R. Dussaud*, II, 1939. p. 795.

[2]) For further views on this subject, see: Johs. PEDERSEN, *Israel, Its Life and Culture*, III-IV, pp. 690-691 (does not discuss the archaeological background to the question); K. ELLIGER, Chammanim—Masseben? *ZAW* 57 (1939), pp. 256-265 (with the view of J. LINDBLOM quoted there); R. AMIRAN, "Note on the "Double bowl" found in an EB tomb at Tel Aviv (Hebrew)", *BIES* 17 (1953), pp. 148-149; J. LEIBOVITCH, "Le griffon dans le moyen-orient antique", *'Atiqot*, Vol. I (Jerusalem, 1955), pp. 82-85; A. DUPONT-SOMMER, *Mélanges Isidore Lévy*, Bruxelles, 1955, pp. 149-152; H. B(EINART), art. "Ḥamman, Ḥammanim", *Encyclopaedia Biblica* (Hebrew), Vol. III, pp. 183-185.

that, insofar as the archaeological evidence is found to have any bearing on the ritual use of incense in Israel, it can only confirm its antiquity.

9. In this second ritual use of spices now under discussion, there is no need at all (as various scholars have already observed) for the incense to be placed on the altar. It is burnt in a long-handled censer (*maḥtāh*, Lev. x 1; Nu. xvi 6 et al.), or in an upright censer (*miqteret*, Ezek. viii 11). These instruments, which were held in the hand, were more than mere receptacles for the incense-powder: it was in them that the actual burning took place. It was from the censer that the "odour of the cloud of incense" rose and it was in the censer that the incense attained the sanctity of an offering. In this sense, it may be called "the censer incense", since the censer was its "altar".

In fact, there is no recorded instance of *this particular* incense being placed on the altar. The altar of gold was certainly not used for this purpose, but this incense was not placed even on the outer altar. This is proved by the fact that Jaazaniah and his followers shut themselves up in "chambers of imagery" in the wall to offer their incense. Similarly, in the two stories of condign punishment related in P—the incidents of Korah and his company, and of Nadab and Abihu the sons of Aaron—it is nowhere stated that the incense was transferred from the censers to the altar. We are only told that, after the destruction of Korah and his followers, Eleazer was commanded to beat out the censers into "plates for a covering of the altar" (Nu. xvi 38). This was done, of course, *after* the incense had been offered in the censers. And Eleazar was given this command only because the censers of Korah's company had become "holy", i.e. impregnated with contagious holiness by their contact with the fire that "came forth from the Lord" (a similar "contagious" holiness, passed by contact to other objects, is attributed by P, as is well known, to the Tabernacle and all its appurtenances). For the priestly ordeal Korah and his followers took censers of their own which, according to the assumption of the Priestly writer, had never been part of the sanctified vessels appertaining to the Tabernacle (see Nu. xvi 6: "This do; take you censers, Korah and all his company"; cf. vv. 17-18). Then, after all this large number of censers had in fact become sanctified, the only possible way of disposing of them was to add them to the bronze plating of the outer altar. In contrast to this, the censers of Nadab and Abihu, having been holy from the start like all the appurtenances of the Tabernacle, presented no problem in this respect.

Even with regard to the incense mentioned in connection wit the family of Eli in the sanctuary of Shiloh (1 Sa. ii 28), there is n warrant for categorically stating that it was actually placed on th altar. The expression "to burn incense" used there is not subordinate to what goes before it. The probable intention of the verse is to lis three typical priestly functions side by side: "to go up to my alta to burn incense, to wear an ephod before me". The priests mou the altar not for the purpose of offering incense, but in order t perform various rites that did not require mentioning—mainly thos connected with the burning of the sacrificial portions. The burnin of incense is a separate rite which can be assumed to have bee performed in censers [1]). These two priestly functions are similarl mentioned side by side in the Blessing of Moses (Deut. xxxiii 10 where the putting of incense in God's "nostrils" is parallel to th sacrifice of a burnt offering (*kālîl*) on the altar. (The third typica function, the wearing of the ephod, is also referred to in the Blessing two verses earlier there are mentioned the Thummim and Urim which are carried on the ephod). This passage from the Blessing o Moses readily lends itself to the interpretation that the incense i question was burnt in censers and not on the altar. At any rate, w must bear in mind that, in all questions of Temple practice an ritual observance, we should usually begin by examining the author itative evidence of the Priestly sources, and only then may we pas to the "external", non-Priestly sources for solving any difficult raised by the latter. In all matters connected with Temple and Priest thood, the evidence of the non-Priestly sources is, for the most part accidental and obscure and may even be misleading.

10. However, the fact that the incense under discussion was burn in censers must not be taken to imply that it was customary to offe it in any place. It is true that, when the plague broke out amongs the people, Aaron brought such a censer into the camp (Nu. xv 46-47). But this removal of the incense from the courtyard of th Tabernacle is something exceptional. Usually—as far as we can te from the Scriptural evidence—the incense is burnt within the pre cincts of the Sanctuary. Nadab and Abihu, as well as Korah and hi followers, offer up their incense in the courtyard of the Tabernacl (Lev. x 1-2; Nu. xvi 7 ff.). Similarly, the "chambers of imagery" (Ezek. viii 12), in which Jaazaniah and his company offer up thei

[1]) Alternatively we may suppose that the *qᵉṭōreṭ* mentioned here is simply a appellation for an animal-sacrifice, as in Ps. lxvi 15. Cf. above p. 114, note 2.

incense, are built into the wall of the inner court of the Temple. According to P's conception, it is even forbidden that "any stranger, who is not of the descendants of Aaron, draw near to burn incense before the Lord" (Nu. xvi 40). This clearly means that the offering of incense is, for P, specifically the exclusive prerogative of the priests—and of *all* the priests, not only of the High Priest. It is no mere coincidence that the two passages outside P where the offering of incense is explicitly mentioned (Deut. xxxiii 10; 1 Sa. ii 28) are also concerned with characteristically priestly rites.

11. The custom of offering incense in censers apparently goes back to Egyptian practices in which the use of the altar for the purpose of buring incense was completely unknown. This manner of worship would seem to have spread from Egypt to Canaan long before the Israelite settlement there. In the Egyptian cult the burning of incense in a long-handled or upright censer had an apotropaeic significance: the worshippers sought thereby to ward off the demonic powers of impurity and to this end they used to carry the censers in processions and on other solemn occasions. The use of incense for a similar purpose is, moreover, found even in connection with the siege of cities. Egyptian paintings and reliefs from the New Kingdom which depict the sieges of various cities in Canaan and Syria usually contain figures of men standing on the wall with their arms stretched out in either surrender or prayer. At the head of these figures, right at the end of the wall, we often find another man holding an upright censer in which incense is burning. Such a man can be distinguished, for example, in the pictures of Seti I's siege of the Canaanite city of Yanoam [1], of Raamses II's sieges of the Hittite fortress at Deper [2] and of Ashkelon [3], of Raamses III's siege of a Hittite city in Syria [4], and in several others. In these pictures too the burning of incense appears to have an apotropaeic significance, being symbolical of the efforts made by the besieged to ward off the demonic powers which, in this particular case, were identified with the enemy. In just the same way does Aaron check the plague by standing "between the dead and the living", holding the censer in which the holy incense burns (Nu. xvi 47-48).

When this practice of burning incense in censers was absorbed in

---

[1]) J. B. Pritchard, *ANEP*, No. 330
[2]) H. Gressmann, *AOT zum AT*, Abb. 105 = Pritchard, *op. cit.*, No. 333.
[3]) H. Gressmann, *op. cit.*, Abb. 102 = Pritchard, *op. cit.*, No. 334.
[4]) Reproduced, for example, in H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Fig. 9.

the Israelite ritual—an occurrence which, in the writer's opinio took place at quite an early stage in the history of Israel—its pe formance was made a priestly prerogative and was confined to th precincts of the Sanctuary though on infrequent occasions the pries may certainly have performed this rite even outside those precinct It is possible that in Egypt and Canaan too the ritual burning c incense in censers was regarded as the exclusive prerogative of th priests, or that at least there was a *demand* for this right to be veste solely in the priests.

C. *The Altar Incense* (*Qᵉṭōreṭ hassammîm*)

12. Quite distinct from this is the incense placed upon the alt of gold (Ex. xxx 1-10) which is the *third* form of the ritual use c spices mentioned in the Old Testament. WELLHAUSEN and man other scholars concluded that the whole section about the altar c gold and its incense belonged to a separate and later stratum of P [1] They assumed that the same incense was referred to in both rite which therefore differed only in externals: the offering of incense c the altar was simply a duplication of its being offered in censers. Bu even a casual examination of the text is enough to show that th incense is not one and the same. In actual fact, P himself is awar of the special, distinctive nature of the incense offered on the alt of gold and gives expression to this awareness. He regards th incense as specific, "inner" and *different* from the usual "outer incense which is offered in the precincts of the Sanctuary in censer

---

[1]) See J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs* [3], Berlin 1899, p 137-139; idem, *Prolegomena* [6], pp. 65-66. This is, in fact, the view put forwa in every commentary on Exodus belonging to the WELLHAUSEN school. So, f example, also G. F. M(OORE), *Encyclopaedia Biblica* (ed. T. K. CHEYNE) Vol. I pp. 2166-7; S. R. DRIVER, *Introduction to the Literature of the O. T.* [9], Edinburg 1913, pp. 37-38; and many other scholars. VON RAD considers Ex. xxx 1-10 later addition; that is to say, in his opinion, this section does not belong eve to one of the two parallel strata (P^A and P^B) which he distinguishes in P; c G. VON RAD, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, 1934, pp. 61, 77. He is followe by G. BEER-K. GALLING in their Commentary on *Exodus* (1939), p. 147. Th differentiation of two literary strata in connection with the incense, or the assump tion that Ex. xxx 1-10 is a later addition, are both apparently based on sever further arguments (e.g. that Ex. xxx 1-10 is not in its proper place or that Ezeki does not mention the incense-altar). Further below I have contented myself wi the answer that seems to me to have a decisive bearing on the problem und discussion. However, the differentiation of strata in connection with this passag may be contested from several other standpoints, which the desire to keep t essentials has prevented me from dwelling on here.

P never so much as considers the possibility that the latter might be placed on the altar inside the Sanctuary or, conversely, that the "inner" incense might be burnt in censers outside in the courtyard. According to his conception, there is a special kind of incense set apart for the interior of the Sanctuary, and for it alone.

13. This "inner" incense is distinguished from the censer-incense first of all by its *composition* which is described in detail in Ex. xxx 34-38. The very specification of this incense is an indication of its exceptional nature. In vv. 37-38 it is further implied that other incense might be made (sometimes not even for an offering but simply "to smell", *l*ᵉ*hārîᵃḥ*, or "to use as perfume", cf. R.S.V.) but that it is only forbidden for the other incense to be "according to the composition (*b*ᵉ*maṭkuntāh*)" of this specific one.

According to the prescription given, there are two main ingredients in this specific incense. The first is called in Hebrew *sammîm*, a word which perhaps does not denote spices, but substances of another kind, as various commentators have remarked, which only improved the mixture of spices when added to it. Three kinds of *sammîm* are mentioned here (*nāṭāp*, *šᵉḥēleṭ* and *ḥelbᵉnāh*). The second ingredient is pure frankincense (*l*ᵉ*bônāh*), the same spice as is added to the memorial-portions of the meal-offerings. It is noteworthy that nowhere in the Priestly regulations, except in connection with this incense and with the shewbread (Lev. xxiv 7) both of which belong inside the Tabernacle, is it emphasized that the frankincense must be "pure" (*zakkāh*) [1]). Although some details of the preparation are not clear enough (as the Heb. *baḏ bᵉbaḏ yihyeh*), the wording of v. 34 (especially the repetition of *sammîm* there) suggests that the three *sammîm* together form one ingredient which is to be added to the mixture in equal quantities with the other ingredient, the frankincense, and not that the frankincense is to constitute a fourth part of the total amount of incense [2]). These two basic ingredients are further seasoned with salt [3]). The method of preparing this incense is somewhat reminiscent

---

[1]) It is similarly stated of the oil for the light, which serves for ritual use inside the Sanctuary, that it must be "pure" (*zaḵ*, Ex. xxvii 20; Lev. xxiv 2). On the other hand, no such demand is made as regards the anointing oil, or the oil of the meal-offerings, both of which are mainly used in the courtyard.

[2]) Cf. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, (Hebrew), Jerusalem 1951, pp. 279-280. Several other commentators take the opposite view.

[3]) S. D. Luzatto, in his Hebrew Commentary to Exodus (Padua 1872), p. 337, argued that the *puʿal* form of the Hebrew verb in v. 35 (*mᵉmullaḥ*) cannot

of the anointing oil (Ex. xxx 22-33), not only becuse the latter also contains spices, but because both of them are made by a special process which is denoted by the same terminus technicus—"the art of the perfumer" (*maʿᵃśēh rôqēᵃḥ*).

At any rate, the inclusion of such predominant quantities of *sammîm* in incense was something exceptional. That is why this incense is associated with them and designated by the conjoint form *qᵉṭōreṭ hassammîm*, to distinguish it from the censer-incense which is called simply *qᵉṭōreṭ*, without any appellative, i.e. ordinary incense. An examination of the relevant passages reveals that, while the "outer" incense is called always *qᵉṭōreṭ* without the addition of any epithet, in nearly every reference to the "inner" incense it is punctiliously attributively described as *qᵉṭōreṭ hassammîm*. The *qᵉṭōreṭ hassammîm* is no other than the incense placed on the altar of gold; and, conversely, all incense offered inside the Sanctuary is that of the *sammîm*. Just as it is forbidden to place the *qᵉṭōreṭ hassammîm* outside the Sanctuary (ibid. v. 37), so it is equally forbidden to offer up "strange incense" (*qᵉṭōreṭ zārāh*, ibid. v. 9) on the altar of gold. The word *zārāh* here does not mean that the incense is "idolatrous"; it simply denotes incense that is "strange" to this particular altar, i.e. that is ritually unfit to be placed upon it, since the *qᵉṭōreṭ hassammîm* is exclusively reserved for that purpose. This is the peculiar significance of the epithet *zār* in the style of P, when it is applied to priests or to the priesthood as a whole. Similarly, *ʾîš zār* ("a stranger") is synonymous with one who "is not of the seed of Aaron" (Nu. xvi 40; cf. Ex. xxix 33, xxx 33; Lev. xxii 10, 12-13; Nu. xviii 4 et al.); and *ʾēš zārāh* ("strange fire", Lev. x 1 et al.; cf. above § 5) is not "idolatrous" fire, but fire which is ritually unfit for use on the outer altar. In one place the altar of gold is even given the full name of "the altar of *qᵉṭōreṭ hassammîm*" (Lev. iv 7).

mean "seasoned with salt", since in connection with the meal-offerings the form used is the *qal* (*timlaḥ*, Lev. ii 13). He therefore explained the verse as follows: "that its task (מלאכתו) may be performed in purity and in holiness" (making מֶלַח cognate with מְלָאכָה). Onkelos and Rashi explained the verse as meaning that the incense should be well-mixed, just as the sailors (מַלָּחִים) "stir up the waters with their oars" (making מֶלַח cognate with מַלָּח, sailor). Cassuto (*loc. cit.*) accepts Luzatto's arguments only to follow Onkelos and Rashi in his interpretation. Yet this whole approach is mistaken: in the case of the meal-offerings the salt is merely *sprinkled* on the sacrifice, whereas in the incense-powder it is *mixed* into it. There are here two different processes which are distinguished by the use of different conjugations. But in both cases the reference is, of course, to salt.

14. The unique composition of the incense of *sammîm* is much more than a technical matter. In a way characteristic of P's whole method, this material uniqueness is made to serve as an outward indication of the *sacral-ritualistic uniqueness* of the inner incense.

Hence we find, as stated above, that the ordinary *qᵉṭōreṭ* is burnt inside the Sanctuary precincts and in censers; whereas the *qᵉṭōreṭ hassammîm* is burnt inside the Sanctuary and on its own special altar.

Again, we find that the censer-incense might legitimately be offered by Nadab and Abihu or by any Aaronic priest; whereas in connection with the incense of *sammîm* only Aaron is mentioned (Ex. xxx 7-8). Such a mode of wording is certainly not incidental. According to the literal meaning of the passages in P, *all* the rituall practices pertaining to the inside of the Sanctuary—i.e. not only the burning of the *sammîm*-incense, but also the kindling of the lamps and setting out of the shewbread—are connected with the name of Aaron alone. Furthermore, according to the conception of P, the interior of the Sanctuary is regarded as a special sacral-ritualistic sphere, quite separate from the precincts and more important than they, a sphere in which all the cultic acts may be performed (in contrast to the later conception of Talmudic Law) by the High Priest alone [1]).

[1]) The only verse where the sons of Aaron are mentioned in connection with one of the ritual acts performed inside the Tabernacle is Ex. xxvii 21 ("Aaron and his sons shall order it"). However, there is no doubt that the Hebrew word for "and his sons" (*ûḇānāw*) has been added here by mistake, as is proved even by the word for word parallel to this verse in Lev. xxiv 3. The practice of the Second Temple cannot be used as evidence here. As for Talmudic *halakhah*, which does not distinguish between the two kinds of incense and permits ordinary priests to officiate inside the Temple, there is no doubt that it already harmonizes the relevant Pentateuchal verses (for its view on this matter see Mishnah, Tamid iii, v 2; Yoma ii 4). The modern scholars who have dealt with this question (although they have conceded that there are two *forms* of incense-offering—in censers and on the altar—but not two *kinds* of incense), also assume that, according to P, the *sammîm*-incense may be offered by ordinary priests, as was in fact the custom in the Second Temple. But all such questions must be decided only by analysis of the evidence of P itself. Though much of what is written in P is expressed naively, fragmentarily and unsystematically, after the manner of ancient Oriental writers, the priestly authors had a reasonably clear awareness of the actual conceptions with which they were dealing. An examination of these conceptions would show that they are in their totality earlier than the period of the Second Temple. At the beginning of the Second Temple, the writings of P were, in our opinion, already an anachronistic relic of sanctified literature. In the wave of religious revivalism that swept through the returning exiles at that time, the time of the foundation of the Jewish Church, there was a general desire to perform all that "they found written" (to use the words of Neh. viii 14) in these scrolls and in the other parts of the Law. But these writings were already remote from their immediate understanding, so much so that they were sometimes even explained in a roundabout way.

However, this problem cannot be dwelt on here; the writer inte
to deal with it on another occasion.

15. Again, the burning of incense in censers is rather an expressi
of a momentary, spontaneous outburst of enthusiasm, and may
even be "statutory". Nowhere in P is it mentioned as being obligat
in certain circumstances. The offering of the *sammîm*-incense, on
other hand, is a regular part of the statutory ritualistic ceremon
It is essentially the kind of offering denoted by the Hebrew wo
tāmîd (i.e. regularly repeated); that is to say, that this incense has
be placed on the altar twice a day at the times specially appoint
for *all* the *tāmîd* rites—in the morning and in the evening (Ex. x
7-8). That is why, in one place (ibid. v. 8) it is given the appellati
specially reserved for such regularly repeated rites: *qᵉṭōreṭ tām*
There is only one quite exceptional occasion in the whole year wh
Aaron does not offer the *sammîm*-incense on the altar of gold,
at the appointed hours of the *tāmîd*, but burns it in his censer, li
the outer incense: on the Day of Atonement, when he enters behi
the *pārōḵeṭ* veil, he places the *sammîm*-incense on his censer, so th
the cloud rising from it should cover the Mercy-Seat from his sig
(Lev. xvi 12-13). In this particular case, the incense is not an actu
offering made by Aaron: its sole purpose is to shroud the Seat
Grace, the sight of which, as explicitly stated in the verse, may k
even Aaron. It is also clear that Aaron uses the *sammîm*-incense
this occasion because he requires it in the innermost part of t
Shrine, where the use of ordinary incense is forbidden; just as it
forbidden, according to P, even in the Sanctuary in front of t
pārōḵeṭ. The exceptional procedure of the Day of Atonement th
only confirms the distinctive nature of the *sammîm*-incense as t
incense reserved for the interior of the Tabernacle, in contrast
the ordinary censer-incense which is the incense used in the cou
yard [1]).

There is still a further difference between the two kinds of incens

[1]) B. D. Eerdmans (*Alttestamentliche Studien*, IV, p. 29) considers that the inn
altar-incense differs from the outer censer-incense only in "function". Determini
the function of the inner incense from Lev. xvi, he holds that its sole purpo
was to veil the presence of Jahweh. But we cannot draw any inference abo
the *regular* function of the inner incense from the ceremony of the Day of Ato
ment which is exceptional and irregular. The ritual function of this incense c
only be explained in relation to all the other ritual acts performed together wi
it at the same appointed times—by means of the lights, the shewbread and t
ritualistic (as distinct from the mantic) qualities of the ephod. The significance
this ritual function has not been examined in the present article.

That burnt in censers is an "independent" offering in the full sense of the word. This incense-offering, as the sources clearly show, is entirely selfcontained and involves no other ritual act either before or after it. Nadab and Abihu wished to burn incense in their censers in a moment of rejoicing before the end of the eight day of their consecration; Korah and his company were commanded to burn it as a test of their fitness for the priesthood; Aaron burnt it to check the plague; Jaazaniah and his followers burnt it, in Ezekiel's vision, within the wall of the inner court of the Temple, as a form of "worship" of the abominable idols portrayed around (see above §§4-5). In none of these instances is there any mention of an animal-sacrifice or meal-offering which accompanied the offering of incense. In contrast to this, the *sammîm*- or *tāmîd*-incense is really no more than one inseparable element of a whole complex of ritual acts performed within the Sanctuary. The *tāmîd*-incense is inextricably bound up with all the other inner *tāmîd* rites (like the kindling of the lamps and the setting out of the shewbread). The idea that it could exist independently of all these is entirely foreign to the conceptions of P. However, this matter too, important as it is for the clearer understanding of the nature of the whole complex of ritual acts performed within the Israelite Sanctuary, will engage us in a special study.

A TEXT-RECONSTRUCTION OF PS CXVII (CXVIII) 27

by

J. MEYSING

Rome

Summary: The usual translation of Ps cxvii 27 reads as follows: ‚Deus est Dominus et illuxit nobis. Ordinate pompam cum frondibus densis usque ad cornua altaris'. [1]). An analysis of the Massoretic text shows this translation supposes in this one verse no less than three singularities: 1. the use of *yå'er*; 2. *'abotiym* with the meaning *frondes densae* and 3. the expression *'isruw-ḥag*.

Moreover this verse is abnormally long, so that the rhythm is broken. Our suspicion is a gloss entered into the text.

In this article we shall treat these three points (§ I), which will serve as a basis for our conjecture (§ II). The reconstructed text allows us to omit the words ‚usque ad cornua altaris' as an explicative gloss (§ III). Then follows an explanation of how the usual translation might have arisen (§ IV); a critical comparison between the reconstructed reading and the hypothetical pre-LXX hebrew reading (§ V) and finally some exegetical remarks (§ VI).

I

1. Without doubt the hiphil form of the verb *'owr* often means: *to give light*, *to shine*. But still more frequently it has the meaning: *to enlighten*, and requires an object. And conversely, if *hå'er* is used without an object, it must mean: *to shine*.

The combination *hå'er le* without an object is found only three times in the whole Bible. The other occurrences — Ex xiii 21 and Is lx 19 — cause no difficulty. In the last case the subject is the moon; in Ex xiii 21 Jhwh, but the relation between this subject and the mentioned pillar of fire — the sign of Gods' presence among his people — makes the whole construction logical and quite acceptable.

In Ps cxvii 27 however the construction with Jhwh as subject of

---

[1]) See *Liber psalmorum cum canticis Breviarii Romani*. Ed: Prof. Pontificii Instituti Biblici. Roma (1945).

The translations of the Vulgate and the LXX are substantially the same.

the intransitive verb *hâ'er* remains strange; and we think it is no coincidence that another example of this usage can not be found in the whole Bible.

The occurrences in which *hâ'er* is used with an object and means *to enlighten* cause us no difficulties and do not need to be reviewed here. Though we cannot give another example of *hâ'er l^e* used with an object, we refer to the parallel construction *hâ'er 'el* — with an object — in Num vi 25: „Illuminet Dominus faciem suam tibi..."

If we could find in Ps cxvii 27 an object for the verb *hâ'er*, the singularity in question would disappear. Without an object, we have a construction which is not clear and is without parallel in the Scriptures.

It could be perhaps that *l^e* indicates the object — though there is no one example of this construction with the verb *hâ'er* — the meaning being: Deus illuxit nos. But even then the connection with the preceding verse and with verse 27b is not logical: we can not accept this as a satisfying solution neither.

2. The usual translation of *ʿabotiʸm* in v. 27 is *frondes densae*. This meaning is found nowhere else in the Bible. In Ez xix 11 it means *twigs*, in other places *ropes*. To find the correct meaning here it is perhaps useful to distinguish between the two following possibilities:

a) *ʿabotiʸm ʿad qarnoʷt* may have the meaning: *ʿabotiʸm* (*outside of and around the altar*) *unto the horns*.

b) *ʿabotiʸm ʿad qarnoʷt* may have the meaning *ʿabotiʸm* (*upon the altar*) *unto the horns*. In this case *ʿabotiʸm* could perhaps mean *twigs*: suggesting the wood used to maintain the offering-fire. [1])

The relative height of the altar above the faithful favours this second possibility. For the horns and the *ʿabotiʸm* are laying, of course, more or less in one plane. But on the other hand the altar-surface itself with the horns, was by far the highest level of the whole offering scene. These four horns must have risen several meters above the heads of the assembly. PARROT gives us some dates:

> „Les dimensions (of the altar of the Herodian temple) diffèrent suivant les auteurs. D'après Joseph [2]), l'autel avait une base carrée de 25 m × 25 m et une hauteur de 7 m 50. Pour la Mishna, l'autel quadrangulaire (30 coudées × 30 × 5) reposait sur un socle débordant (32 coudées × 32 × 1)." [3])

[1]) Lev i 7.17, iii 5, iv 12

[2]) Fl. Jos. *B.J.* 5, 5, 6

[3]) André PARROT: *Le Temple de Jérusalem*. Neuchâtel-Paris (1954), 70, footnote 3.

„L'autel (in Ezechiel) est décrit minutieusement. Il avait la forme d'une ziggurat, c'est-à-dire d'une tour à étages. Sur base carrée (18 coudées de coté = 9 m), il s'élevait à une hauteur de 11 coudées (5m 50) et quatre cornes ornaient les angles de la face supérieure". [1])

The altar of the Zorobabel-temple was about 6 m high [2]), that of the first temple about 5 m. [3])

The above mentioned first meaning of *ʿabotiym ʿad qarnowt*: *outside of and around the altar unto the horns*, appears hardly possible.

3. The radical *'sr* means *to bind, to fasten, to make a vow*. It does not appear to help significantly in explaining the expression *'isruw-ḥag*, which is known only from our v. 27. H. GUNKEL gives us a number of proposals, none of them is really convincing. [4]). In medieval Hebrew it means, as in modern Hebrew: *the day after a feast-day*. [5]). In the context, at first glance, this meaning appears possible. Now at least we have an object for *yâ'er*. The idea is then: May Jhwh enlighten for us the day after the feastday.

This signification however is not supported by any other related expression in Mishna-Hebrew, and therefore it appears very probable that this meaning was derived from only this one occurrence and accordingly is not trustful. Besides, neither LXX, the Vulgate nor a generally accepted modern interpretation — e.g. the new Roman interpretation, see p. 130 note 1 — recognises this hypothetical signification.

II

After this analysis it seems reasonable to regard the word *'isruw* as a corruption. This presents the problem of replacing it by another word, to be used as the object of *hâ'er*, therefore expressing something which can be lit. Secondly this word must be such that our translation of *ʿabotiym* is plausible. Thirdly it must be such that it could be corrupted to *'srw*.

We suppose the following mutations in the Hebrew text possible: *'srw-ḥg* could have come from *'sh-ḥg*. This *'sh-ḥg* could be an incorrect

---

[1]) Id. 47; Ez xliii 13-15

[2]) HERDER's *Kirchen Lexicon* (1899), under 'Tempel', c. 1303; Fl. Jos. *C. Ap.* 1,22

[3]) HERDER's *K.L.*... c. 1299 f; 2 Par iv 1

[4]) H. GUNKEL: *Die Psalmen*. Goettingen, 1926, 510

[5]) GROSSMAN & SEGAL: *Compendious Hebrew-English Dictionary*. Tel Aviv, 1947

way of writing *'šh-ḥg*, meaning: *the fire-offering of the feast.* [1]). We would then have an object for *hå'er* which satisfies all the requirements.

We propose therefore as original reading: אשה

as first corruption: אסה or אשרו

as second corruption: אסרו

which is the reading one finds actually in the MT.

We give here some examples of these or similar errors, taken from Fried. DELITZSCH: *Die Lese- und Schreibfehler im A.T.*

sin for *šin* is written in: 2 Chr i 5; Ez xxx 18

šin for *sin* in: Gen xxvi 12; 2 Chr xi 23 [2])

Furthermore one finds:

samek for *sin* in: 1 Sam xxii 14

sin for *samek* in: Jes x 13 [3])

A priori we can say therefore that a *samek-šin* confusion is possible: certainly before the diacritical point was introduced. In fact DELITZSCH believes it possible that we read in Am v, 11: *bᵒwsaskem* (twice *samek*), where the MT has: *bᵒwšaskem.* [3])

Then we have in the Bible several exemples of a *reš — he* confusion: 1 Reg xxii 49; Ps ciii 11; 2 Chr iv 11. [4]). We may conclude a fortiori a *he* could be misread as *reš-waw*.

A text-corruption as we suppose seems possible: it is a combination of two read- and write-faults of a normal type.

If we accept this conjecture, the translation runs:

26. Blessed Who cometh in the Name of the Lord
    We bless you, House of Jhwh. [5])
27. El Jhwh may light [5]) for us
    the feast-offering among the twigs
    unto the horns of the altar.
28. Thou art my God and I thank you ...

---

[1]) Possible also, but less probable, we think is *'š-ḥḥg* : *the fire of the feast*: 'El Jhwh may light for us the fire of the feast in the twigs...'

[2]) Fried. DELITSCH: *Die Lese- und Schreibfehler im A.T.* (1920), n. 82

[3]) Id. n. 141

[4]) Id. n. 116c

[5]) KITTEL: *Biblia Hebraica*, in apparatu.

III

It is not impossible that v. 27 thus reconstructed — consisti of three stichi instead of the usual two — is the original readi But it is possible also that 27c is a later addition. It gives no rea new ideas, we think, which have a logical place in the compositi of the whole psalm. It could be moreover an explicative gloss, givi answer to the objection: ‚The altar-fire is everlasting. Why and h must or can it be lit again?'. The gloss answers: ‚Though the fire everlasting, it must be extended over the whole altar-surface fo great number of sacrifices — unto the horns of the altar'.

If we eliminate 27c the rhythm is no longer broken. As the precedi and following verses, we have two stichi, each with two accen

El Jhẃh yåʾer lanú ʾiššeh ḥág baʿabowtíym.

We remark here that our conjecture consists essentially in t elimination of three inexplicable singularities (§ I), by proposing t understandable errors of a quite common type (§ II) which corrupt the original reading. This fact is already striking and makes t conjecture probable. This probability increases because it is n possible to eliminate v. 27c as an explicative gloss with the res that the rhythm of 27ab is in agreement with the preceding a following verses.

IV

Having reviewed the MT from which we derived — conjecturally a possible original reading, we will now reconstruct the pre-LX hebrew reading for this same passage.

The LXX reads *systèsasthe heortèn*, where the MT has *ʾsrw-*

In 1 Reg viii 65, xii 32s; Neh viii 18; 2 Chr vii 8, e.g., one fin the expression *ʿasah ḥag*. The LXX has here: *poiein*. The Vulga has: *facere*, but in 1 Reg xii 32: *constituere*.

This suggests for the pre-LXX hebrew reading in Ps cxvii (cxvii 27: עשׂו חג

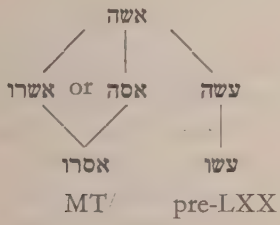
Though we can not give another example where *ʿasah* was render in the LXX by *synistanai*, we think nevertheless the proposed pre-LX reading probable: because then the whole text-corruption becom intelligible. The original *šin* of the proposed reading would be pr served in the pre-LXX hebrew reading, though provided with t wrong diacritical point. The original *ʾalef* was corrupted into a *ʿay*

We remark that the *'alef-'ayin* confusion in the Bible is rather common. DELITZSCH gives a 20-odd examples — e.g. 1 Reg x 15; Ps xxxvii 37 — besides the common *'al-'el* confusion. [1])

The gradual corruption from the proposed original reading into the pre-LXX hebrew must then have been as follows:

The original אשה was copied as עשה. This was understood afterwards, on occasion of another transcription, as *instituit festum* (with God as subject?), or more probable as *institue festum*, *fac festum*. This was 'corrected' from singular into plural עשו = *instituite festum*, *systèsasthe heortèn*.

Both lines of corruption ending respectively in the M reading and in the pre-LXX hebrew reading, are brought together in the following scheme:



We note that it is not quite so simple to derive the proposed original reading from the pre-LXX hebrew reading. The false correction from *'sw* into *'sh*: *constitue* or *constituit*, is impossible. If we would derive, nevertheless, our proposed original reading from the pre-LXX hebrew reading, we would have to suppose that the latter goes back to a text without the matres lectionis; afterwards the wrong mater lectionis (*he*) could have been added, if the copyist read עש as אשה. An original text without matres lectionis however seems impossible, if GUNKEL's conclusion is correct:

„Das Lied entstammt sicher sehr später Zeit, wie schon die Erwaehnung der Proselythen (v.4) erweist...." [2])

V

The main arguments however we advance against the originality of the pre-LXX hebrew reading are implicitly already given in § I, where we dealt ex professo with the M reading. As far as they are

[1]) DELITZSCH, *o.c.*, n. 136
[2]) GUNKEL, *o.c.*, 509

valid also against the pre-LXX hebrew reading, we repeat them he
in brief:

1. The use of *yå'er* is in our construction quite normal, while
remains strange in the pre-LXX hebrew reading — See § I, 1. T
comparison with texts like Num vi 25 favours our proposed origin
reading, against the pre-LXX hebrew reading.

2. The expression ‚cum frondibus densis usque ad cornua altari
in connection with the relative height of the altar above the surroun
ing — see § I,2 — favours again our conjecture, against the pre-LX
hebrew reading.

3. The unity between v 27 a and b is perfect in our propos
reconstruction. In the pre-LXX hebrew reading however, the logic
connection is rather akward.

4. As we saw above in § III the proposed text-reconstruction mak
it possible that 27c does not belong to the original text, being a glo

If the pre-LXX reading however should be the original readi
this elimination is impossible. For the remaining vers 27 ab: „De
Jhwh illuxit nobis: constituite festum cum frondibus densis" is fro
a litterary point of view very unlikely. Moreover we can not see ho
the words ‚usque ad cornua altaris' could have been added as a glo
which should have told us: ‚which are used in the procession' e.

Our conclusion therefore is that the proposed conjecture giv
everything we possibly could exspect:

1. it gives a satisfying reading, where both the MT and the LX
reading are at least very very improbable.

2. It opens the door for a satisfying explanation of the genes
of the different readings of MT and the LXX.

VI

Concerning the context we remark that a procession enters t
temple (v. 19-20), praising Jhwh (21-26). The last verses of the psal
are a prayer of thanksgiving (28-29).

Having reconstructed v. 27 as above, the whole composition
logical: the very point of the procession is the fact that Jhwh accep
the offering. The igniting flames on the alter were the sign of God
acceptance of the sacrifice. Confer e.g. the offerings described is Le
ix 24; 2 Par vii 1-3 and 3 Reg xviii 37-39. We observe that even t
same words: „Quoniam bonus, quoniam in saeculum misericord

eius" in the thanksgiving-prayer after the offering in 2 Par vii 3 are found in our psalm v. 29. So we may conclude that both the context and the parallelism with other places — especially with 2 Par vii 3 — are in harmony with our conjecture.

Whether the events at the Dedication of the first temple had influence on this psalm, or perhaps our psalm influenced the redaction of 2 Par vii 1-3 is difficult to say. It is reasonable at least to suppose that the old feast of the Tabernacles inspired both: Ps cxvii and the Dedication feasts for the first temple, described in 2 Par vii 1-3. [1] [2]).

Concerning the expression 'to light the offering' we remark that in Is xxvii 11 the verb *hā'er* litterally means *to kindle*. In Mal i 10 the same expression however is used for the work of the priests that were actually offering. Furthermore we know it was their task to maintain the eternal fire prescribed in Lev vi 12 [3]). So in Mal i 10 the verb *hā'er* does not mean, litterally to kindle, but in a wider sense: the stirring up of the fire at the moment of the morning- and evening-offering. Probably the eternal fire burned continually only at one point of the altar. At the time of the offering, it had to be stirred up, and especially on feastdays, when there were a great many offerings, the fire had to be spread over the whole altar-surface. The psalmist asks God, the first cause, to light the offerings and at the same time the priest(s) stirred up the fire.

---

[1]) At the occasion of the laying of the first stone of the second Temple, this psalm, or part of it, was sung also. (1 Esdr iii 11)

[2]) GUNKEL, *o.c.*, 509: 'Das Lied entstammt sicher sehr spaeter Zeit, wie schon die Erwaehnung der Proselythen (v.4) erweist; auch enthaelt es offenkundige Anfuehrungen aus aelteren Gedichten, und vielleicht nur weniges was zu seiner Zeit nicht schon gesagt war..'

[3]) Concerning the eternal fire in the second temple: 2 Mac i 19-22.

THE KING-GOD AMONG THE WESTERN SEMITES AND THE MEANING OF EPIPHANES *)

BY

JULIAN MORGENSTERN
Macon

I

THE TYRIAN KING-GOD

Josephus records [1]), upon he testimony of Dius and Menander of Ephesus, both of whom, he claims, had access to early Tyrian sources, and whom he therefore regards as altogether trustworthy, that Hiram, King of Tyre during the second and third quarters of the tenth century B.C., tore down the old temples within his city and in their stead erected a temple to Heracles and Astarte [2]). He likewise remodeled to some, and apparently even a considerable, extent the temple of Zeus Olympios, which had formerly stood entirely by itself upon an island, erected a golden pillar therein, decorated the sanctuary with gold, and joined it to the city by means of a mound or dam, which he erected in the narrow strait which separated the island from the city.

A procedure as extensive and drastic as this must have conformed to a plan, previously thought out carefully in conformity with some specific and compelling purpose and now responsibly executed in all its many details. The temples which were torn down must have been the sanctuaries of various gods who had up to this moment had definite places in the local, Tyrian pantheon. Apparently these temples were not rebuilt. Furthermore, we known from the manner in which different Assyrian monarchs stress in their chronicles their temple construction activities, and also from the Biblical account of the erection of Solomon's temple, that in those times for the king

*) This study was originally presented as a paper, read in condensed form, at the International Congress of Historians of Religion, held in Rome, April, 1955.

[1]) *Antiquities*, VIII, 5, 3; *contra Apionem* I, 17f.

[2]) Or perhaps a temple to each of these deities. Josephus' language here is somewhat vague.

of any land the erection of even a single temple, and especially one of extraordinary character, was a protracted and exacting task, which imposed a heavy burden upon both king and people. Hiram's procedure then, of tearing down a number of old temples and of erecting, in a sense as replacement for them, a new and certainly a magnificent temple, and of remodelling extensively an older temple and decorating it in most extravagant manner, must have been of extreme importance. It could have been naught but the tangible expression of a religious reformation of quite drastic character and broad extent.

The occasion and likewise the need for such a religious reformation at just this time is easily comprehended. The commercial expansion of Tyre westward throughout the Mediterranean world had begun, so it seems, very soon after the middle of the eleventh century B.C. [1]) It developed in such manner and at such rate that we may speak very properly of a Tyrian commercial empire. This implied contacts with different peoples of varying civilizations. Foreign commodities began to find their way into Tyre in steadily increasing degree. The Tyrian way of life, world-outlook and overall culture changed and expanded rapidly and fundamentally. The former, local and predominantly agricultural civilization gradually gave way to one of decidedly international character. The old, agricultural, pentecontad calendar [2]) could no longer suffice. A calendar of world-wide validity, and valid especially in all the countries and among all the peoples of the expanding Tyrian commercial empire, was imperatively needed. A new, solar calendar was the result.

But a calendar is, or at least was in ancient times, much more than a simple instrument of time-reckoning. It has a positive and cogent religious import. A solar calendar goes hand in hand with solar religion. And solar religion, in turn, goes hand in hand with the development of empire, whether that empire be of political or only of commercial character. So it was in ancient Babylonia from the time of Sargon I; so it was also in Israel from the time of Solomon; and so it was now in Tyre in the reign of Hiram, the contemporary and close ally of Solomon. This reformation of Tyrian religion in

[1]) Cf. ALBRIGHT, "The Role of the Canaanites in the History of Civilization", in *Studies in the History of Culture (Waldo G. Leland Volume)*, 33-50.

[2]) LEWY, H and J., "The Origin of the Week and the Oldest West Asiatic Calendar", *HUCA* XVII (1942-43), 1-152; MORGENSTERN, "The Calendar of the Book of Jubilees - - Its Origin and Its Character", *VT.* V (1955), 34-76.

the reign of Hiram, the outward manifestation of which was the tearing down of the old temples and the erection of a new temple to Heracles and Astarte, coupled with the reconstruction or remodelling of the *old* temple upon the island to the west of the city, marked the transformation of the former, simple, local, agricultural religion of the Tyrian city-state into the solar religion of the Tyrian commercial empire.

Although we have little authenticated knowledge of the local, agricultural religion of the pre-Hiramic, Tyrian city-state, we may be reasonably certain that its supreme deity was a local form of the general West Semitic deity, Baal-Haddad, the storm-god, who brought the rain and thus promoted fertility. His consort was the goddess Astarte [1]), the deification of the soil, conceived of as the Great Mother, Mother-Earth. Their offspring was the annual crop, deified under the name, Tammuz, or under the title, *'Adôn*, "Lord". Tammuz, born in the early spring, grew, matured, ripened, withered, and was cut down with the approach of autumn. The seed of the old crop, of the old Tammuz, buried in the soil or sown in the fertile womb of Mother Earth, brought forth the crop of the next year, the new Tammuz. As the myth, at least in some of its local forms, puts it, Tammuz, the divine child, grown to manhood, supplants the original Father-God as the lover and paramour, or even as the husband, of the Mother-goddess; or he is even identified with the Father-god in such manner that Father-god and divine Son are regarded as one, one single deity, though in two, complementary forms or stages of divine being, the old god and the young god. Moreover, with the advent of autumn one of these gods, the old god of course, must die and be buried in the earth, only, however, with the coming of spring to be reborn, or to rise from the soil wherein he had been buried, and to enter, in rejuvenated form, as the young god, upon a new cycle of existence. These two acts, the death and burial of the old, senescent god, and his rebirth or resurrection from the earth, or from the netherworld, the realm of the dead, in youthful, vigorous form, were the focal points of the agricultural religion, not only of Tyre, but likewise of all the West Asiatic Semitic peoples and city-states. Just how these two significant

[1]) Astarte or Asherah is called the goddess of the Tyrians already in the Ugaritic epic of Keret, ll. 198,201; cf. PEDERSEN, "Die Keret Legende" in *Berytus* VI (1941), 85-90; GORDON, *Ugaritic Literature*, 72.

moments in the life of the deified annual crop were commemorated in the cult-practice of this early, agricultural religion we do not know with certainty, although there are a few, scattered, and rather vague and indecisive indications that already in it this all-embracing life-cycle of the god was, at least in some localities, enacted dramatically, with the king or ruler of the particular city-state playing the role of the dying and resurrected god.

As can be readily imagined, the solar religion inaugurated by Hiram was by no means an altogether new creation, with no antecedents whatever in earlier Tyrian religious belief and practice. Rather it was, as has been already intimated, a transformation of the older agricultural religion in terms of solar realities. The basic theme of this new, Tyrian religion was no longer the life-cycle of the annual crop, but rather the life-cycle of the sun in its annual course through the seasons. In both stages of evolving Tyrian religion, it is clear, the concept of a life-cycle of divine character was basic, a life-cycle which resolved itself into two complementary but distinct phases; in the older, agricultural religion the new crop, just born, just sprung from the womb of Mother Earth in the early spring, and the old crop, ripened, withering, dying, and buried in the earth in the course of the autumn season; and in the new, solar religion, the sun of winter and spring, with steadily increasing light, heat and creative power, and the sun of summer and autumn, with these forces steadily receding.

Accordingly, by a relatively simple and easily comprehended process of religious transformation, Baal-Haddad of the earlier, Tyrian, agricultural religion became Baal Shamem, the "Lord of Heaven", the Zeus Olympios of Josephus. And correspondingly Tammuz-Adon became Melqart, or Melcarth, "King of the City-State" [1]), the Heracles of Josephus. Both of these terms, Baal Shamem,

[1]) Albright (*From the Stone Age to Christianity*, 235, 333) interprets the name or title, Melcarth, as meaning "Lord of the City", i.e. of the netherworld. He holds that Melcarth was predominantly a chthonic deity, originally a storm-god, who, however, spent a part of every year in the netherworld, and so was the lord thereof and of its fertility and productive powers. And indeed such may very well have been the character, powers and functions of the antecedent of Melcarth in early Tyrian agricultural religion, and some small measure thereof may have persisted in the figure of Melcarth. But beyond all question from the time of Hiram on Melcarth was predominantly a solar deity, as we have depicted him. And his distinctive name or title, Melcarth, designated him as "King of the City", i.e. of the city-state, Tyre.

"Lord of the Heavens", and Melcarth, were quite plainly initiall titles rather than real names, even though they seem to have quickl acquired this latter usage. But the very fact that these two majo deities of the reorganized Tyrian solar pantheon were designate originally by titles instead of by distinctive proper names may b regarded as further indication that they were essentially transfor mations into solar deities of gods originally agricultural in character

Very interestingly, and not entirely without significance, thi transformation of the earlier, Tyrian agricultural religion into sola religion seems to have necessitated little, if any, change in the nam and essential function of Asherah-Astarte. She continued to b regarded as the Mother-goddess; so at least it appears. But in sola religion there is decidedly less occasion for the functioning of Mother-goddess, or for that matter of any female deity at all, than i more primitive, agricultural religion. Accordingly it is not at al surprising that in this new Tyrian solar religion Astarte seems t have been relegated to a secondary and more or less nominal role Furthermore, one significant change in her character and place i the pantheon this transformation seems to have brought about Beyond all question, in the early, Tyrian agricultural religio Asherah-Astarte was the consort or wife of Baal-Haddad and, pri marily, the mother of Tammuz, though secondarily, as we have seen his paramour and the mother of the Tammuz of the next year. Ther is certain, seemingly quite positive evidence that in this early stag of the evolution of Tyrian religion her sanctuary was upon th Sacred Island of Tyre [1]), where stood likewise the temple of Baal Hadad, her husband, the temple reconstructed by Hiram and trans formed into the Temple of Baal Shamem-Zeus Olympios; or, wha is probably a more precise statement of the case, her worship to centered in this temple of Baal-Haddad. But in the transforme Tyrian solar religion, so Josephus says quite plainly, her primar association was no longer with Baal Shamem-Zeus Olympios, bu was rather with Melcarth-Heracles and, so Josephus seems to imply she even shared with Melcarth-Heracles the new temple within th city, the new temple erected there by Hiram.

Baal Shamem-Zeus Olympios is the old sun, the sun of the summe

[1]) This may be inferred from the tradition recorded by Philo Byblius (i Eusebius, *Praeparatio evangelica*, X, 31 (ed CLEMEN, *MVGG* 42 [1937]), 3, p. 29 that Astarte consecrated the meteoric stone which she had found upon th Sacred Island of Tyre.

and fall, the aging, senescent sun, whose heat, light and power diminish steadily with each passing day until, at the winter solstice, they approach the vanishing point. He is the waning sun, growing feebler day by day, until at last he dies or falls asleep or departs upon a journey, a journey steadily westward, vanishes completely from human sight, and descends into the netherworld, the realm of the dead.

There he remains for a time, asleep or dead, until at the proper, destined moment, he reappears, but now at the far eastern horizon, restored to life, awakened, rising from the netherworld in rejuvenated, vigorous form, as Melcarth-Heracles, the young god, the god of the sun of winter and spring, of the sun growing steadily brighter, warmer, stronger, the radiant, life-imparting sun, and returns thus to his realm and his people to create, to prosper and to bless.

In his account of his visit to Tyre Herodotus tells [1]) of the two temples which he saw there, both of them, so he says explicitly, temples of Heracles. However, he distinguishes carefully between these two Tyrian Heracles. To the one he applies the eponyms, Olympian and Thasian, and says that sacrifices were offered to him as if to a deathless, immortal divine being. To the other he applies no eponym whatever. Thereby he seems to imply that he was the Heracles proper, the true Heracles. To him, Herodotus says, they paid homage as if to a hero, i.e. as if to one who had died, one who was mortal.

There can be no doubt whatever that this second Tyrian Heracles of Herodotus, his true Heracles, was Melcarth. And equally certainly his first Tyrian Heracles, the Olympian or Thasian Heracles, was Zeus Olympios-Baal Shamem. Manifestly by applying the same name, Heracles, to each of these two deities, Herodotus implied, and this very positively, that, despite the specific difference between them, viz. that the one was immortal while the other was mortal, they were none the less essentially one, one and the same divine being, one god who existed and functioned in two reciprocal aspects or stages of being, one god who was both mortal and immortal, who died or fell asleep and then experienced resurrection, awakening [2]). In the one phase of divine being he was Melcarth, the mortal Heracles, while in the other phase he was Baal Shamem, the Olympian, the immortal Heracles.

[1]) II, 44.

[2]) So Scholz, *Götzendienst und Zauberwesen*, 204ff.

Furthermore, by equating the one with the Olympian deity i.
with Zeus Olympios, and the other with Heracles, precisely as d
Josephus also some five centuries later, both historians implied, an
this more or less consciously and purposefully, that these two Tyria
deities stood to each other in the same relationship as did Zeus an
Heracles in Greek religion, i.e. in the father-son relationship. Ba
Shamem, the old god, was, of course, the father, and Melcarth, th
youthful, vigorous, creative god, was the son. But as the year wo
on and the days and seasons passed in rapid succession, the youthfu
vigorous Melcarth gradually aged and passed over into the senescen
dying Baal Shamem, became in his turn the father of the Melcart
of the next year; and so on in endless, annual cycle. But it is almo
self-apparent that in solar religion divine fatherhood does not hav
the realistic, cogent meaning which it possesses in more primitiv
agricultural religion. Plainly this concept of the fatherhood of Ba
Shamem and the sonship of Melcarth is a survival of this principl
of divine kinship as it expressed itself with far more realism an
vitality in the earlier, agricultural religion of Tyre. But be this as
may, we may be reasonably certain that here, in Tyrian solar religio
we have the initial expression, and probably the primary source, o
the concept that divine Father and divine Son are one.

Moreover, Herodotus says explicitly that sacrifices were offere
to the Olympian Heracles, i.e. to Baal Shamem, as to a deathless
immortal god, while the other Heracles, i.e. Melcarth, was worshipe
as a hero, with the rites and sacrifices normally offered to the dead[1]
This contrast between the two deities implies clearly that the one
and this apparently the youthful, heroic god, Melcarth, the divin
Son, was thought to have died; for death is of course the necessar
antecedent to resurrection. This conclusion is confirmed, at least i
some measure, by Josephus' meaningful statement that Hiram, th
Tyrian reformer-king, was the first to celebrate the Festival of th
Awakening of Heracles-Melcarth. As Von Baudissin has shown [2]
in the figurative language of the Bible sleep is ofttimes synonymou
with death, and so it must have been also in the Tyrian vernacular
This Festival of the Awakening of Melcarth must then have bee
the festival of his resurrection, his resurrection from death, fro

[1]) The verb used by Herodotus to described this particular cult of Heracles-Melcarth is ἐναγίζειν.

[2]) *Adonis und Esmun*, 406, 419, 422.

death which was tantamount to sleep, the festival of his restoration to life and his return to his people.

Nonnos of Panopolis, in his *Dionysiaca* [1]), links the mythical bird, the phoenix, directly with the cults of both gods and both Tyrian temples. Summed up, the legend of the phoenix told that this bird, grown old and weak, came to its end by being consumed by a flame which came forth from its own body, that, in other words, it was self-consumed; but in due time from the ashes of its former being the new bird sprang to renewed life, self-generated, or perhaps more precisely self-regenerated, as it were, youthful and vigorous, to enter upon a new stage or cycle of being [2]). Like the eagle in the Babylonian Etana-myth, the phoenix was in the tradition and mythology of the Western Semites the bird sacred to the sun. Nonnos relates that in Tyrian tradition it came to its end in the altar-fire of the temple upon the Sacred Island, the temple of Baal Shamem. This would seem to identify the phoenix in its death with Baal Shamem. In one of the Orphic hymns [3]) the epithet, αὐτοθυής, "self-generated", is applied to Heracles-Melcarth. This implies unmistakably that in its restoration to life, in its resurrection, in its self-generation or self-regeneration, the phoenix was one with Melcarth.

This identification of the phoenix with both gods at the two complementary, critical moments of their existence, death and regeneration, confirms our conclusion that actually and fundamentally the two gods, Baal Shamem, the aged Father-god, and Melcarth, the youthful Son-god, were really one, one god in two complementary phases or stages of divine being. Moreover, despite Herodotus's explicit statement that the old god, the Olympian Heracles, Baal Shamem, was immortal, it was actually, just as might have been expected, he, the aged, senescent god, the deification of the sun of summer and autumn, growing steadily paler, colder and weaker, who died and descended into the netherworld, while it was Melcarth, the god of the expanding sun of winter and spring, the heroic deity, worshiped by rites normally paid to the dead, who, waking from the sleep of death, rose from the netherworld, resurrected and rejuvenated, and returned to this upper world of light and life and

[1]) XL, ll. 298-577 (ed. KOEHLER [Teubner], 2 vols, 1848; German translation by Thassilo VON SCHEFFER, 2 vols., 1929-1933).

[2]) Cf. MORGENSTERN, "On Gilgameš Epic XI, 274-320", *ZA* XXIX (1915), 292-296.

[3]) Hymn XII, 9.

to his country and his people, to give light and heat and life, to crea and to bless. That, despite all this, Herodotus says explicitly that th Olympian Heracles, Baal Shamem, was immortal, adds furth support to our conclusion that the two gods together constitute one single divine entity, one god in two reciprocal phases of divi being; for while it was plainly Baal Shamem who died or fell asle or went on a long journey or in some other manner vanished fro human sight, it was, if anything even more plainly, Melcarth wh awakened, who rose from the dead to renewed divine existenc Neither of these two gods was in his own single being immorta It was only the composite deity, in his two complementary phas of divine being, who, precisely like the phoenix, the bird sacred t him and whose life-course was the mythological replica of his ow in both of its phases, was immortal; but this he, the composi deity, was in a very positive sense. Just this and naught else is wh Herodotus must have sought to express by his statement that th god whom he called by only the one name, Heracles, was immort in the one phase of his being, but was mortal in the other.

Here another question confronts us: Just how was the old go thought to die or fall asleep or set forth upon his long journey an vanish from the sight of men, and how was the young god thoug to experience resurrection, to awaken, to rise from the netherwor and return or reappear unto his people? In Tyrian tradition an mythology the Gates of Heracles played a very significant rol Actually Tyrian tradition and mythology knew of two sets of Gat of Heracles, the one set at the far eastern horizon and the other i the distant west [1]). But inasmuch as, due chiefly to the topograph of the Phoenician country, the gaze of its people was directed pr dominantly towards the west, over the far-stretching waters of th Mediterranean, it was these western Gates of Heracles which playe by far the larger role in Tyrian mythology and religion. And, qui naturally, as the Tyrian commercial empire expanded steadily ov the Mediterranean, these Gates receded further and further to th west. As Strabo relates, [2]) the Tyrians sent out successive maritim expeditions, and this too quite early in the period of Tyrian comme cial expansion, to determine the precise location of these Gate The oldest Tyrian tradition placed them out in the Mediterranea

[1]) Strabo, III, 5, 6.
[2]) Strabo, III, 5, 5.

just off the coast of Tyre itself, and told that man's earliest venture in shipbuilding and sailing the sea culminated in the discovery of these Gates [1]). Later Tyrian tradition located these Gates at Gibraltar, then at a site some five hundred stadia farther west, after that at Gades, and ultimately at the Sacred Cape, Cape St. Vincent, at the southwest corner of Portugal.

These western Gates were known, not only as the Gates of Heracles but also as the Gates of Cronos, which would be tantamount to the Gates of Baal Shamem. By some persons, early geographers or mythographers no doubt, these western gates were identified with the Planctai and the Symplegades [2]), the pillar-shaped rocks or islands which, in Greek mythology, but an element plainly borrowed from the Phoenician, rose steeply from out the Black Sea at its westernmost end or mouth and, coming together with irresistible force, thus to become one single rock or island or mountain-peak, would crush or destroy or kill whatever might seek to pass between them, whether ship or bird or human being.

Beyond all question the two Ambrosial Rocks, the legend of which is recorded so vividly by Nonnus, the two pillar-like rocks or islands, floating in the Mediterranean, which through the self-sacrifice of the phoenix, the sacred, immortal bird, the symbol, as we have indicated of both Baal Shamem and Melcarth, were brought together in permanent union and anchored fast just off the coast of Tyre itself to become the Sacred Island of Tyre, the site of the ancient temple of Baal Shamem, were these very same Gates in what was in all probability the earliest Tyrian version of the myth regarding them. The intimate connection in the myth of the phoenix with these Gates, especially in the moment of his self-sacrificial death, and likewise the fact that the temple of Baal Shamem was located upon the Sacred Island formed by the union of the two Ambrosial Rocks, establish convincingly the primary connection of Baal Shamem with these Gates in the far west and explain adequately their occasional designation as the Gates of Cronos or of Baal Shamem.

Actually these two sets of Gates of Heracles, the one set in the far east and the other in the far west, were naught but the two cosmic mountains of ancient Semitic mythology, Babylonian as well as Phoenician or Canaanite. These mountains stood upon the horizon, the one in the east, at the spot where the sun rises, and the other in

[1]) Philo Byblius, in Eusebius, *op. cit.*, X, 10.
[2]) Strabo, *ibid.*, cf. PRELLER, *Griechische Mythologie*, I, 509f.

the west, at the spot where the sun sets, upon the two equinocti days. The mountain to the west covered the entrance to the nethe world, while that to the east covered the exit therefrom. Upon occasio each of these two mountains would be rent asunder, the one to th west to permit access to the *Bôr*, the "Pit", which led downward to the depths of the netherworld [1]), and the other to the east, t permit egress from the dark netherworld beneath to this world light and life above, therefore the designation of them as Gate Whenever the western mountain would split apart, it would becom two tall, thin, pillar-like peaks, which rose steeply from the al enveloping ocean at its base. And when, in turn, these two peak or pillars would come together, they would close up the breach gateway between, become one mountain once again, and crus whatever living creature might be passing between them at th moment and send it hurtling through the Pit to the fastness of th netherworld beneath. Or at least the closed mountain would effectiv ly prevent the return to this world of whatever had previousl passed through the open gateway between its two peaks by the sam route which it had travelled in its departure. On the other hand when the mountain upon the eastern horizon split apart, the ex from the netherworld was laid bare, so that whatever stirred at ju that moment in the dark netherworld beneath could easily ascen through the open gateway between these two pillar-like peaks int the world of life above.

In Tyre the temple of Melcarth stood, of this we may be reasonabl certain, in the eastern part of the city, upon a site artificially elevate by Hiram [2]), and undoubtedly for this very purpose. And, like th temple of Yahweh in Jerusalem, erected by Solomon, the ally Hiram, and patterned immediately after this temple of Melcarth i Tyre, it faced due east towards the place of sunrise upon the tw annual equinoctial days [3]). Correspondingly the temple of Ba Shamem in the mother-city stood upon the Sacred Island to th west. Undoubtedly it, in its turn, was oriented westward, toward th place of sunset upon the two annual equinoctial days. At Gades to the temple of Melcarth stood at the very eastern tip of the islan while the temple of Baal Shamem stood at its western end [4]). Similarl

[1]) Cf. Isa. xiv 9-15.
[2]) Josephus, ibid.
[3]) MORGENSTERN, "The Gates of Righteousness", *HUCA* VI (1929), 1-37.
[4]) Strabo III, V, 3.

upon Mt. Carmel the sanctuary of Melcarth must have stood in ancient times at the spot at the eastern end of the ridge which constitutes this mountain, very significantly called today El-Muhraka, "the Place of Burning", [1]) while the sanctuary of Baal Shamem stood at its western end, looking out over the far-stretching Mediterranean.

Within the temple of Baal Shamem upon the Sacred Island of Tyre stood, so Josephus relates, a single, majestic pillar, a pillar of gold. Likewise in the temple of Baal, i.e. of Baal Shamem, in Samaria, erected by Ahab to meet the wishes of his wife, Jezebel, the Tyrian princess, stood a single pillar [2]). On the other hand, in the temple of Melcarth in Tyre [3]), and again in the temple of Melcarth in Gades [4]), and likewise in the temple erected by Solomon in Jerusalem [5]), in the latter sanctuary and almost certainly, since all three sanctuaries plainly conformed to the same basic pattern, in the two other sanctuaries also in front of the eastern facade of the temple building proper stood two pillars tall and imposing and of superb, artistic design. In the light of all the evidence adduced thus far there can be little doubt that these pillars symbolized the cosmic mountain. The single pillar in the westward oriented temple of Baal Shamem, which Josephus called, not a στήλη, the customary term for pillar, but a κίων, a term which can connote, not only "pillar", but also "a tall, pillar-like mountain", symbolized the cosmic mountain upon the western horizon, now tightly closed to bar the possible exit from the netherworld and return to this world of that which had just passed through the then open gateway between its two pillar-like peaks. And this could have been only Baal Shamem, the aged, dying, departing, vanishing sun-god. And correspondingly the two pillars in front of the eastern facade of the temples of Melcarth in Tyre and Gades and the temple of Yahweh in Jerusalem, the temples which were oriented eastward, must have symbolized the cosmic mountain upon the eastern horizon, split asunder into two towering, pillar-like peaks, with the narrow, gate-like exit from the netherworld lying open between them, to permit the ascension of some being from the realm of darkness and death beneath to this world of light and life above.

---

[1]) Eissfeldt, *Der Gott Karmel*, 14.
[2]) 2 Ki. iii 2; x 27.
[3]) Herodotus II, 44.
[4]) Strabo, III, 5, 5.
[5]) 1 Ki. vii 15-22.

There can not be the slightest doubt that what was thought b the Tyrians to emerge from the netherworld, ascending through th gateway between the two sundered, pillar-like peaks, was Melcarth the sun-god, awakened from his long sleep, restored to life, rejuv nated, and returning in radiant, youthful, vigorous heroic form t his land, his kingdom, his people and his temple, returning to th latter between the two lofty pillars at the eastern entrance, the Gat of Melcarth. This same scene, graphically depicting the resurrectio of Marduk, the Babylonian god of the sun in its annual course, deity paralleling the Tyrian Baal Shamem-Melcarth in practical every essential respect, is recorded in graphic, though varyin detail upon a number of seal-cylinders from the period of the dynas of Sargon [1]), the founder of the early Empire of Akkad, some twelv hundred or more years before the time of Hiram of Tyre. The evidence that the myth of the annually dying and resurrected su god, so well attested for the empire of Sargon by both Babylonia literature and art, was basically identical with that of Baal Shamen Melcarth; or perhaps the statement in reverse would record th actual fact more precisely, that the Tyrian myth of Baal Shamen Melcarth was identical in all essential details with the considerabl older Babylonian myth of Marduk [2]).

Accordingly it could have been only the Tyrian sun-god, in th rejuvenated form of Melcarth, who rose from the netherworl through the gateway to the east. And correspondingly, it must hav

[1]) Cf. FRANKFORT, "Gods and Myths on Sargonid Seals", *Iraq* I (1934), 2-2 *Kingship and the Gods*, figures 50 and 52; GRESSMANN, *Altorientalische Bilder zu alten Testament*, nos. 319, 320; PRITCHARD, *The Ancient Near East in Pictures* nos. 683-685.

[2]) It may be noted in passing that, in significant contrast to the Tyrian, Bab lonian religion and mythology knew of only one single god of the sun in h annual course, Marduk. He is the deification of both the aging, waning sun summer and autumn and of the waxing, growing sun of winter and sprin He not only dies or disappears and is buried or imprisoned beneath the mou tain, i.e. in the netherworld, but also at the proper, destined moment, the tim of the spring equinox, he emerges from the netherworld through the gatew between the two peaks of the sundered cosmic mountain to the east, restore to life and victorious once again in his oft-repeated struggle with Tiamat an her helpers, and returns to his city, his sanctuary and his people, to judge an fix the fates for the new year just beginning and to bless. Plainly Marduk Babylonian religion and mythology corresponds to both Baal Shamem an Melcarth. This is further and illuminating evidence that fundamentally an essentially Baal Shamem and Melcarth are one single deity in two compl mentary phases of divine being; cf. ZIMMERN, in *Die Keilinschriften und das A Testament* (3rd. ed.), 370ff.

been Baal Shamem, the aged, weary, senescent god, who had died or fallen asleep or journeyed westward, and who had finally arrived at the gateway in the far west, and, passing through it just before it closed, had vanished completely from human sight and descended into the darkness of the netherworld beneath.

There, in the netherworld, the sun-god abode for a time, dead, asleep, vanished, while in this world above, from which he had departed, cold and darkness and gloom increased day by day. But at last came the moment destined for resurrection. The other cosmic mountain, that upon the eastern horizon, split apart into its two pillar-like peaks, and through this open gateway ascended the sun-god, restored to life, rejuvenated and radiant, to run his course through the new year, now beginning. Such, in its essential details, was the Tyrian myth of the sun-god, the deification of the sun in his annual course, the myth of Baal Shamem-Melcarth. That these two gods actually constituted together one single deity in two reciprocal phases of being, can be doubted no longer.

And that the two pillars, standing in front of the eastern facade of his temple, betokening the cosmic mountain upon the eastern horizon, rent asunder and become two pillar-like peaks, a gateway, as it were, to permit the egress of the awakened and rejuvenated sun-god from the netherworld and his return between them to his temple and to life-giving activity on behalf of his people, should fittingly symbolize Melcarth is readily comprehended. But correspondingly, the equally natural and appropriate symbol of Baal Shamem, the aging, dying and vanishing god, was the single pillar, standing in his temple, undoubtedly in such position that it faced westward, the graphic token of the cosmic mountain, the gateway upon the western horizon, fast closed and become one single peak after the passage of the departing sun-god through its gateway into the yawning netherworld beneath, the realm of death.

That the awakening of the god, his resurrection and rejuvenation, and his ascension from the netherworld through the gateway between the two peaks of the sundered cosmic mountain to the east were thought to take place at the time of the vernal equinox is not only a reasonable assumption but is also established definitively by Josephus' meaningful statement that Hiram celebrated the Festival of the Awakening of Heracles, and that he was the very first to do this, in the month Peritios, i.e. very close to the day of the vernal equinox [1]).

[1] GINZEL, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, III, 29ff.

Correspondingly then the Festival of the Departure of Baal-Shamen whatever its formal name may have been, was celebrated presumab at the time of the autumnal equinox. And that such was indeed th case is convincingly attested by evidence coming from variou directions, some of which we shall in due time have to consider detail.

That this life-cycle of the annually dying and awaking sun-go is of intensely dramatic character and that it lends itself readily cultic enactment are readily apparent. And that, conforming to pattern rather widely current among the various peoples of th ancient Near East, and which has hitherto been known best fro Babylonian cult-practice, traceable back to relatively very ear times [1]), the king enacted in the Tyrian solar ritual of the two equ noctial festivals the role of the god, and that too apparently in bo phases of his divine being, his death or falling asleep and his depa ture from, and his resurrection, or awakening, and his return t his people, is firmly and illuminatingly established by a mass evidence drawn from various sources. The statement of Josephu just cited, that Hiram was the first to celebrate the Festival of th Awakening of Heracles, i.e. Melcarth, not only evidences the ro of this Tyrian king as a religious reformer, but suggests also, an rather pointedly, that Hiram was the very first Tyrian king to ena the role of Melcarth in the cultic celebration of this festival.

The identification of the Tyrian king with the god is of cours illustrated most illuminatingly by Ezek. xxviii 1-19. That this passag whether it be a literary unit or be instead a composite of two original independent pieces, vv. 1-10 and 11-19 [2]), is in no respect whatev the work of Ezekiel himself, but was instead composed in the ver brief period, 490-480 B.C., can be convincingly demonstrated [3] And if the passage be composite, then the two component section are practically contemporaneous and both refer to the same king Tyre, as does likewise Mal. ii 11. In all these passages the king Tyre is represented as regarding himself as a god, impliedly becaus having once played the role of the god in the ritual enactment the cult drama at the annual festival or festivals of the god, he ha identified himself with the god; or stated perhaps more correctl

[1]) Zimmern, "Das babylonische Neujahrsfest" in *Der Alte Orient* XXV, (1926); Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*.

[2]) Cf. the various commentaries on this passage.

[3]) Morgenstern, "Jerusalem-485 B.C.", *HUCA* XXVIII (1957), 19ff.

the god had identified himself with the king, had made himself manifest, visible to human gaze, in the body and person of the king, and that too in such manner that the acquired divine quality within the person of the king now transcended the original human quality to such degree, and this too not merely during the brief seven or eight days festival period but permanently, that he was henceforth a divine rather than a human being, a god rather than a man; he was now Epiphanes, the god made manifest in his person.

And what god was it who had become manifest in him? The Biblical passage, which for our purpose may be treated as a literary unit, is specific and illuminating in this regard. At first glance it would seem that it was Baal Shamem with whom the king had become one, for v. 2 says explicitly that as a god his was a divine dwelling-place, situated in the heart of the sea; and certainly this can refer only to Baal Shamem, whose temple stood, as we have learned, upon the Sacred Island of Tyre, the island out in the Mediterranean just off the Tyrian coast. Vv. 13f., in turn, represent him as dwelling in Eden, the divine garden, atop the holy mountain of the gods; this can be only Ṣafon, the mountain of assembly of the gods [1]), for this sacred mountain, which played such an important role in Phoenician religion and mythology, stood always upon the edge of the sea, looking out westward over the heaving waters, and was always sacred to the Phoenician Baal, i.e. Baal Shamem in his various local forms [2]). Furthermore, this Tyrian god-king will descend into the netherworld and will there undergo death (v. 8), precisely as did Baal Shamem. Or, perhaps a parallel version of this same incident, he will come to his end in a flame, which will burst forth from within himself and consume him, so that naught but ashes will remain (v. 18). This manner of death, of self-cremation, as it may well be called, is identical with the manner of death of the phoenix, the mythical bird sacred to, or rather the embodiment in physical-mythological form, as we have learned, of both Baal Shamem and Melcarth.

On the other hand, vv. 3 and 12 extol the wisdom of this god-king and vv. 4f. ascribe the commercial prosperity of Tyre thereto.

---

[1]) Morgenstern, "Psalm 48", *HUCA* XVI (1941), 47-87, and especially pp. 64ff.

[2]) Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*; Ellen Churchill Semple, "The Templed Promontories of the Ancient Mediterranean", *The Geographical Review* XVII (1927), 353-386.

These considerations seem to identify this Tyrian king with Melcart rather than with Baal Shamem, for Tyrian tradition represente Melcarth as the all-wise god, and especially as the discoverer o inventor of navigation, the recognized source of Tyre's commerci affluence. Moreover, v. 7 describes this god-king as a radiant being and this certainly fits Melcarth rather than Baal Shamem. Of deepe import, however, is the statement of vv. 13 and 15, that in his divin being this god-king was self-created [1]). This is precisely the sam divine quality as is implicit in the epithet, αὐτοθυής, "self-generated" which, so we have learned, an Orphic hymn applies to Heracle Melcarth, and certainly stamps this Tyrian king as the embodimen of that god. Moreover, this quality of self-creation or self-generatio or self-regeneration identifies this Tyrian god-king with the phoeni who rose, so the legend tells, from the ashes of his former being self-created, self-regenerated, as it were, to enter upon a new life cycle. Actually this Biblical passage identifies this Tyrian god-kin with the phoenix in both stages of his life-cycle, in his self-crematio in fire which comes forth from his own body and reduces him t ashes, and in his self-creation or self-regeneration in that he rise from these ashes in rejuvenated form to begin this new life-cycle.

Plainly then this Biblical passage identifies this Tyrian god-kin with both Baal Shamem and Melcarth. In his single being and body just as in those of the phoenix also, both deities are visibly embodied and that too simultaneously. But equally plainly, this identificatio of this god-king and likewise this identification of the phoeni with both Baal Shamem and Melcarth was possible only becaus the two deities, precisely like this god-king and the phoeni were actually one single divine being, though in two distinc and complementary phases of existence, the old god, Baal Shamem who died, self-cremated in fire, or who fell asleep, or who departe vanished from the sight of his people, passed through the Gates in th far west, descended into the netherworld in the fiery, radiant light o the setting sun of the autumnal equinox, and the rejuvenated, youthfu god, Melcarth, who rose, self-created or self-regenerated, from th ashes of his former being, or from the couch where he had lain durin

[1]) Inasmuch as mythology seldom, if ever, tells of the actual creation of god, the natural and most fitting meaning of the verb (note the reflexive impo of the *nif'al* conjugation here used), בְּהִבָּרְאָךְ, is "thy creation of thyself; thy sel creation".

his long sleep [1]), or from the netherworld where he had waited, and where perhaps, so, as certain rather vague evidence seems to suggest, the legend in its fullest form may well have told, he had been imprisoned, rose upon the day of the vernal equinox through the open Gates in the far east and returned in radiant glory to his city, his people and his sanctuary.

It was the life-cycle of this Tyrian sun-god, the god of the sun in his course through the year, through time and through eternity, this life-cycle so intensely dramatic in its implication, which the successive kings of Tyre enacted in the celebration of the reciprocal festivals of the god at the two equinoxes, and in the performance of which the king identified himself with the god, or, viewed from the opposite angle, the god chose to embody himself and make himself manifest to his people in the person of the king, and this not merely for the moment, for the duration of the dramatic rite, or even for the duration of the festival, but completely, permanently, continuously, so that king and god were henceforth and forever one. The king was now and for the remainder of his earthly existence Epiphanes, the visible embodiment of the god, the sun-god who had reappeared, after his departure and death, reappeared resurrected and rejuvenated, the visible assurance to his people of renewed light and life, of prosperity and abundance.

And now the import of Josephus' statement that Hiram was the first to celebrate the Festival of the Awakening of Heracles in the month Peritios becomes fully and significantly clear. As has already been suggested, it can mean only that Hiram himself enacted in dramatic manner the role of Melcarth, the youthful sun-god, risen from the sleep of death, resurrected and returning in radiance from the netherworld through the gateway between the two lofty pillars at the eastern entrance of his temple to his city and his people, to create, to prosper and to bless. But it means also, this seems reasonably certain, that Hiram was the very first of a long line of Tyrian kings to enact this role, and in so doing to himself become a divine being, Epiphanes, the god Baal Shamem-Melcarth, embodied and become visible to the Tyrian people in his person. And that this cult-drama continued to be enacted in the ritual of Baal Shamem-Melcarth at Tyre until at least the first quarter of the fifth century B.C., five full centuries after Hiram had inaugurated it as a part of

[1]) According to Statius, *Silv.* III, 1, 183, the *solis cubila*, the couch of the sun-god, i.e. of Baal Shamem-Melcarth, was to be seen at Gades.

his program of transformation of the early, agricultural religion
Tyre into solar religion is evidenced convincingly and illuminating
by the scathing denunciation of the then king of Tyre in Eze
xxviii 1-19. In fact the evidence about to be presented will establ
definitively that this ritual drama continued to be enacted at Ty
until at least the middle of the second century B.C., and qu
probably for even two centuries or more after that.

Josephus tells [1]) in vivid manner of the visit of Agrippa I, ki
of Judaea, to Caesarea. Originally known as Strato's Tower, t
city had been developed by Herod, the grandfather of Agrippa
It was situated upon the Mediterranean coast, some twenty-tw
miles south of Mt. Carmel, and was well within the sphere of Tyr
cultural influence. Herod developed the city into a seaport of imp
tance, built a large mole, and erected public edifices of various typ
among them a theater and an amphitheater. Most probably his p
pose in all this was to make this new city rival, and perhaps outst
or even supplant, Tyre as a seaport and commercial emporiu
The population of the city, undoubtedly augmented greatly a
speedily by people from the neighboring districts and provinc
attracted by the commercial potentialities of this new and roya
patronized seaport, was predominantly non-Jewish racially a
heathen in religious belief and practice. Herod named this new c
Ceasarea as a tribute to the Roman emperor and instituted gam
to be celebrated in honor of the emperor in the theater and amp
theater every fifth year. These games were closely associated w
the celebration of a festival and were marked, not only by athle
contests, but also by characteristic Saturnalian rites. Multitud
gathered for the occasion, among them official representatives
neighboring states and provinces [3]).

Now in the third year of his reign as king of all Judaea, i.e.
44 A.D., Agrippa came to Caesarea just when this festival was abo
to be celebrated and undoubtedly so that he might participate in
himself, and that too in the manner plainly expected of him as ki
Inasmuch as these games were performed only every fifth year, a
this was only the third year of his kingship, this was manifestly t
first celebration of this particular festival, or at least the first celeb

[1]) *Ant.* XIX, 8, 2-9, 1.
[2]) *Ant.* XV, 9, 6.
[3]) *Ant.* XVI, 5, 1.

ion of it in the elaborate manner instituted by Herod, since his elevation by the Emperor Claudius to kingship over all Judaea. Josephus' narrative runs thus: At this festival there were assembled a multitude of those of highest rank in the province and those who had risen to distinction. On the third day of the games, garbed in a robe made completely of silver and of a wondrous texture, he (Agrippa) entered the theater just as the day was commencing. There, from the reflection of the first rays of the sun, the silver (of his robe), shining in marvelous manner, gleamed so startlingly that those who were watching him trembled. Immediately his flatterers shouted aloud, some from here and others from there, though not for his own good, and, hailing him as a god, exclaimed "Be thou gracious; for though we have hitherto respected thee as a man, henceforth we shall regard thee as transcending mortal nature". The king did neither rebuke them nor disclaim this impious flattery. Josephus then goes on to tell that almost immediately after this Agrippa beheld a foreboding omen. Still during the course of the day's celebration a severe illness suddenly befell him[1]). After lingering for five days he passed away, plainly while the festival was still in progress. During this period the people, men, women and children, grieved and lamented publicly, in conformity with ancient custom, and implored God to grant recovery to the king. Immediately after his death, but apparently still before the termination of the festival, the soldiers of the royal army, who had, it is reasonable to assume, been recruited from various heathen peoples round about Judaea, performed Saturnalian rites of the most extreme and revolting nature, eating and drinking to excess in public places, pouring out libations to Charon, and even going so far as to force their way into the royal palace, seize the statues of Agrippa's three daughters, carry them off to the roofs of the city's brothels and there, in full public view, perform with them acts of extreme sexual indecency.

Such is Josephus' account of this entire incident; and it is illuminating indeed. Manifestly the festival was of seven, or, more probably, of even eight, days duration. Josephus gives no indication whatever of the precise time or season of the year at which it was celebrated. It was characterized not only by the games and athletic contests, which plainly followed a definitely Graeco-Roman pattern, but also, so Josephus' language seems to imply, by public expressions of

[1]) Josephus' account thereof suggests that it was appendicitis or peritonitis.

grief and mourning, as if for some one dead or dying, which, howev conforming strictly to the established and widespread Semi pattern of the Saturnalian festival, changed, as the festival near its close, to merry-making of the most extreme, riotous and lasci ous nature, quite as if during the period of the festival la were suspended, social class distinctions were disregarded, and eve person, and particularly those of the lower classes, was free to follo his own purposes and impulses without restraint.

Naturally of particular interest for our purpose is the role of t king. Josephus' narrative suggests very pointedly that Agrippa h come to Caesarea purposely to celebrate this festival, and particular to play in its cultic observance of the second day the unique r manifestly regularly performed by the king. It is almost superfluo to remark that this was not at all a Jewish festival, but was distinct heathen in character. Its duration for eight days suggests cogent that it may well have been one of those heathen festivals whic the Mishna states [1]), was called either Saturnalia or Calends, a which bore an immediate relationship to the winter solstice.

The ceremony in question was performed, it is stated clearly, ju at sunrise. The king entered the theater just as the day was dawnin Unquestionably he took the seat regularly reserved for him alon It must have been located at the western side of the theater and w no doubt elevated somewhat above the remainder of the seats in t edifice in such manner and to such height that the first rays of t rising sun upon this particular day might fall unobstructedly up the king's person and be reflected brilliantly from the robe of silver cloth which he was wearing, undoubtedly for this very purpos The elevated royal seat resembled in various essential respects, a was no doubt even regarded as, a throne, and that too a throne the character which the Bible very appropriately terms a *kisse' kabô* "a throne of radiance", [2]) a throne bathed in fiery light, the thro of Yahweh Himself. And as the people, assembled at that very ear hour primarily to observe and even to an extent to participate this very ceremony, beheld the king, seated upon his elevated thro and brilliantly radiating light from his very person, as it seeme the light of the first rays of the rising sun upon this solstitial da they hailed him as a god.

[1]) *'Abodah zarah* i 3; B. Talmud, *'Ab. zar.* 8a.
[2]) 1 Sam. ii 8; Jer. xiv 21, xvii 12.

The scene resembles closely, is in fact identical in practically every essential detail, except that of the presence of attendant heavenly beings, with that which the prophet Isaiah beheld in the temple in Jerusalem upon the New Year's Day, the day of the autumnal equinox [1]). There the prophet beholds the Deity within the temple, which He has just entered. He is seated upon a lofty throne, arrayed in a magnificent robe, the skirt or train of which fills the entire building. And from His divine person, seated upon this lofty throne, light, *kabôd* [2]), radiates and fills the entire earth. In some respects the scene in the theater at Ceasarea at sunrise of this solstitial festival day resembles even more strikingly that which the prophet Ezekiel beheld [3]), the vision of the *k*ᵉ*bôd Yahweh*, the "radiance of Yahweh", the "something like a man", i.e. the Deity in human form, enveloped in all manner of radiant light, seated upon a fiery throne, raised aloft and resting upon the heads of four fiery, heavenly beings.

And still one other Biblical passage is strikingly remiscent in other significant details of this scene at Caesarea, Ps. xlvii. As MOWINCKEL has established [4]), this is definitely what he has termed a "throne-ascension psalm", a psalm whose theme is the coming of Yahweh into His sanctuary in Jerusalem, His coming as King of the world and of all mankind in it, and His seating Himself upon His holy throne within the temple. All this transpires upon the New Year's Day [5]), the day of the autumnal equinox. Moreover, it transpires just at sunrise, as is indicated clearly by v. 6. This v. must be rendered, "God has risen with the trumpet-blast, Yahweh with the sound of the ram's horn". That the ram's horn was sounded upon the equinoctial New Year's Day to formally herald the new year is clearly evidenced

---

[1]) Isa. vi 1-12. For the evidence that this occasion was the New Year's Day, the day of the autumnal equinox, cf. MORGENSTERN, "The Book of the Covenant", I, *HUCA* V (1928), 42-49.

[2]) For *kabôd* with the connotation, "light; radiance", cf. MORGENSTERN, "Biblical Theophanies", *ZA* XXVIII (1913), 40; "On Leviticus x 3", *Paul Haupt Anniversary Volume*, 98.

[3]) Ezek. i 26-28.

[4]) *Psalmenstudien* II, index under "Psalmen".

[5]) Note that in v. 6 the blowing of the *šôfar* heralds the enthronement of the new, the old but eternally new, King. That the blowing of the *šôfar* was from olden times a regular New Year's Day rite is evidenced by the fact that in Lev. xxiii 24 the New Year's Day is called "the day of memorial of the blowing (of the *šôfar*)" and also by the basic role which the blowing of the *šôfar* and the doctrine of the enthronement of the Deity as World-King plays still today in the ritual of the Synagogue. *Masseket Sôferîm* xix 12 records that Ps. xlvii was recited regularly upon the New Year's Day; cf. also MOWINCKEL, *op. cit.*, 86ff.

by the designation of this day as "the day of memorial of the trump blast" [1]). And from this v. it is evident that the trumpet was sound just at sunrise, at just the moment when the sun rose above t Mount of Olives and its first rays shone in through the open easte gate of the Temple. And, very significantly, v. 10 of the psalm te specifically that upon this supreme occasion, plainly in order to gr Yahweh as King of the universe, Ruler of all nations, and therefo not only Israel's King but their King also, the representatives ambassadors of the various nations have assembled there, in t Temple. In this very significant detail, the presence of other natio peoples and provinces at the enthronement of the divine king duri the course of a solar festival of manifestly primary importance, t scene, depicted quite graphically in Ps. xlvii, parallels very clos that of the festival of the enthronement of Agrippa at Caesarea. A while it is not specifically stated within the brief compass of the t short verses of the psalm, there can be no question that the psa implies that Yahweh came and entered the temple in the customa form of the "radiance of Yahweh", specifically the first rays of t rising sun upon the New Year's Day, the day of the autumnal eq nox. And that this "radiance of Yahweh" was definitely a so phenomenon is proved definitively by Ezek. xliii 1-4. There t "radiance of Israel's God", called also the "radiance of Yahweh comes from the east, lighting up the earth as it moves along, a enters the reconstructed Temple in Jerusalem through the ope eastern gate [2]). And inasmuch as the occasion for this incident is t dedication of this reconstructed Temple, and since temple dedicatio took place regularly upon the New Year's Day [3]), in this case t day of the fall equinox [4]), it follows that here in Ezek. xliii 1-4 th "radiance of Yahweh", coming from the east, can be only the fi

---

[1]) Lev. xxiii 24; cf. also 2 Sam. xv 10, where the blowing of the *šôfar* signali the advent of the new year, and with this the throne-ascension upon the N Year's Day of a new king of Israel.

[2]) For the import of the eastern gate of the Jerusalem temple cf. MORGENSTER "The Gates of Righteousness", *HUCA* VI (1929), 1-27.

[3]) Cf. MORGENSTERN, "The Three Calendars of Ancient Israel", *HUCA* (1924), 50f.

[4]) This is in fact explicitly stated in Ezek. xl 1. This v. says that the ent incident recorded in Chapters xl-xliv transpired upon the New Year's Da upon the 10th of the month. This can have been only the 10th day of the seven month, the day of the fall equinox; cf. MORGENSTERN, "The Three Calenda of Ancient Israel", *HUCA* I (1924), 36-43; "The Chanukkah Festival and t Calendars of Ancient Israel", *HUCA* XXI (1948), 459, 493.

rays of the rising sun upon the equinoctial New Year's Day. From all this evidence it follows with certainty that the Yahweh, King of the entire world, of Ps. xlvii, to whom these representatives of the different nations rendered homage, must have been, at least in certain fundamental respects, a solar deity.

The close parallelism between the scenes depicted in these three Biblical passages and that of the enthronement of Agrippa and his attendant identification with a sun-god is unmistakable and illuminating. The god with whom Agrippa is thus identified, or, as we may now put it, the god who takes possession of Agrippa and thus makes himself manifest in the king's person and physical body can not have been Yahweh, for this festival was not celebrated in Jerusalem and this particular ceremony was not performed in the Temple there and before a distinctly Jewish body of worshipers. Instead it was celebrated in an essentially heathen city, before a distinctly heathen audience and in an amphitheater, not a temple; and it was celebrated with attendant rites of such positively Saturnalian character that any group of loyal Jewish worshipers of that relatively late date would have been repelled thereby. Furthermore, while the evidence is insufficient to establish this with certainty, we have had some reason to believe that this Caesarean festival was celebrated at the time of the winter solstice instead of at the autumnal equinox, the season of the New Year's festival of Israel in the period preceding the Priestly reform of the Jewish calendar during the final quarter of the fifth century B.C.

Unquestionably the god who is here represented as embodying himself in the person of Agrippa and thus making himself manifest to men, was a solar deity, a solar deity of first rank. And when we bear in mind that Ceasarea lay well within the sphere of Tyrian cultural influence, we may conclude with almost complete certainty that the solar deity in question was either Baal Shamem or Melcarth. And inasmuch as this ceremony took place at sunrise of what seems to have been the day of the winter solstice and as an obviously all-essential rite of an important festival, one of eight days duration, we may infer still further that the god in question, who thus at sunrise illumined the person of the king with his all-enveloping, radiant, deifying light, was Melcarth, the youthful god, the god of the waxing sun, awakened from his long sleep and now returning to his worshipers, coming from the east in these first rays of the sun upon this momentous day. Certainly it was with Melcarth that

Agrippa, the king, ruler of this Caesarean province, was now com
pletely identified. We may be sure that, had he not died still durin
the course of the festival, had he lived and continued to reign fo
a reasonable number of years, he would have been known in histor
as Agrippa Epiphanes. His death, following almost immediatel
upon the ceremony of his identification with the god, must hav
been interpreted by the people as meaning at the very least that th
god, Melcarth, had found such intimate relationship with this part
cular king unworthy or distasteful and therefore had promptl
terminated it.

This interpretation of the Caesarean festival and of Agrippa's ro
therein, and with this the interpretation of the three Biblical passage
which parallel it strikingly in various essential details, find illumina
ting confirmation from another direction. 2 Macc. iv 18-20 tells tha
during the course of the second century B.C. games were celebrate
in Tyre every five years, games at which the king was present an
to which, so it seems, the rulers or heads of neighboring state
peoples and provinces regularly sent representatives bearing ric
gifts. These games were celebrated in honor of Heracles, the loca
Tyrian Heracles of course, Melcarth, and sacrifices were offered t
him. This statement, despite its brevity, says very much. The holdin
of the games indicated, in the first place, that the celebration of th
festival was not confined to a single day but extended over a perio
of days, though just how many we have no way of knowing. Mor
over these games, celebrated only at the close of quinquennial period
at which the king was required, or at least expected, to be presen
and to which the neighboring states or peoples sent their representa
tives, were quite plainly identical with those inaugurated by Hero
at Caesarea, the games in the cultic phase of which Agrippa, th
king, was in 44 A.D. the chief actor. The incident recorded in
Macc. transpired in 172 B.C., while Jason was functioning as high
priest in Jerusalem, therefore somewhat more than two full centurie
earlier than the death of Agrippa during the course of these sam
games at Caesarea. In this particular instance these games wer
celebrated at Tyre itself. The king who was present upon this occasio
was Antiochus IV of Syria, better known in history as Antiochu
Epiphanes. As ruler of the vast Syrian Empire, he dominated by fa
the greater part of Western Asia. His capital was, not Tyre, bu
Antioch. His presence at these Tyrian games and also the presenc
there of representatives of different states and peoples, in all likel

hood the various states and peoples which constituted his empire, testify convincingly to their importance.

Furthermore, just as at Caesarea, these games could have been merely one element of the total celebration of an important festival, a festival of Melcarth, a festival native to Tyre. This is definitely implied in the statement of 2 Macc., that these games were in honor of Hercules, i.e. of Melcarth. The games themselves must have been, precisely like those at Caesarea, a relatively late, Graeco-Roman super-imposition upon the original, purely Tyrian manner of celebrating the festival [1]). Almost certainly, just as at Caesarea, the performance of the games necessitated the transfer of the celebration from the temple of Melcarth in Tyre to a theater or amphitheater built after the Roman pattern. But, despite the veneer of this characteristically Graeco-Roman institution, we may be reasonably certain that the essential, original, solar character of this Tyrian festival remained practically unchanged. This could have been naught but the ancient Festival of the Awakening of Melcarth, celebrated in all likelihood largely in traditional manner, though whether, as originally, at the time of the vernal equinox or at the winter solstice is not altogether certain.

Moreover, it stands to reason that the king was present at these games in some capacity more fundamental and positive than as a mere spectator. The fact that his presence was, so the implication seems to be, indispensable, not so much for the performance of the games, but rather for the proper, cultic celebration of the festival, establishes beyond all doubt that his was a primary role therein. It must have been in all essential respects the very same role as that played by Agrippa, the role of the king become the manifestation or embodiment of the radiant sun-god, just awakened from his long sleep, resurrected, rejuvenated, and returning to his kingdom and his people. Like Agrippa, Antiochus must have come into the theater or amphitheater, wherever these games were held, just at daybreak, and have taken his place, no doubt upon a lofty, throne-like seat, which faced the rising sun. In all likelihood he too was garbed in

[1]) Not at all improbably too the quinquennial celebration of the festival in this manner, with games and athletic contests as the distinctive feature thereof, instead of annually, as they seem to have been celebrated originally, may have resulted from Graeco-Roman cultural influence. In fact these quinquennial Tyrian games may well have played, or at least have been intended to play, for the countries of the Near East a role paralleling closely that of the Olympic games for Greece and Rome.

a royal robe of marvelous texture, calculated to reflect with startlin radiance the first rays of the rising, equinoctial sun, as these fe upon his person. And the assembled multitude, beholding th stirring sight, must have hailed him with the shout, "Thou art god!", or even, "Thou art Melcarth, our god!" And certainly th king did not disclaim this salute and the title which it bestowed upo him, for, it should now be perfectly plain, just like Agrippa at Caes rea, precisely in order to play this unique and significant role ha he come to Tyre and was participating in this festival celebratio Henceforth he was Antiochus the Divine, Antiochus Epiphane Antiochus the King who was one with Melcarth, the Tyrian sun-go

Also, inasmuch as he had become king of Syria only in 175 B.C just three years earlier, this was the very first occasion in his reig precisely as the corresponding celebration at Caesarea had been i the reign of Agrippa, when these quinquennial games were hel and this Tyrian festival was celebrated in this elaborate and impressiv manner, the very first opportunity therefore accorded Antiochu IV to play this peculiar, cultic role, and thus to identify himself wit the god and acquire for himself that quality of divinity implicit i the title, Epiphanes. Whether he played this role a second time, whe these games were next held and the festival was celebrated agai in 167 B.C., and thus, as it were, renewed his divinity, we are no informed. But certainly it was at this Festival of the Awakening o Melcarth, celebrated in Tyre in 172 B.C., that he, the Syrian king enacted the role of the resurrected, youthful, radiant god, returnin to his people, and thus acquired for himself the title Epiphane Henceforth not only did he regard himself as a god and so represen himself, but also he insisted that his subjects likewise so regard hin Accordingly his coins entitle him *Theos*, "God", and the communica tion sent to him by the Samaritans begins, "To King Antiochu the God, Epiphanes" [1]).

The fact that representatives of the different states or peoples wh constituted the respective empires or spheres of influence were presen at, and were even participants to some extent in, the festival celebratio is of more than passing import. We know from abundant evidenc that the various Tyrian colonies, even those which, like Gades an Carthage, quite early evolved distinctive, local cults, patterne however, quite naturally after that of the mother-city, were accustome

[1]) Josephus, *Ant.*, XII, 5, 5.

to send their most distinguished citizens as representatives, bearing rich gifts, to the celebration of the Festival of the Awakening of Melcarth in Tyre [1]). Plainly then the presence of delegates of various states and peoples at the celebration of the Tyrian festival by Antiochus IV, at the celebration of the Caesarean festival by Agrippa, and at the festival, celebrated presumably in the temple in Jerusalem, basic to Ps. xlvii, evidences still further and quite conclusively that each of these festivals was essentially identical with the ancient, Tyrian solar festival inaugurated by Hiram.

Such being the case, we can now picture quite readily the precise manner in which each successive king of Tyre, from Hiram onward, enacted the role of the resurrected, rejuvenated sun-god, Melcarth, returning to his temple and his people. As we have learned, the Festival of the Awakening of Melcarth was celebrated at or very close to the time of the vernal equinox. We have learned also that the temple of Melcarth at Tyre, erected by Hiram, precisely like the temple of Yahweh in Jerusalem, erected by Solomon, Hiram's friend and ally, stood upon an elevated site in the eastern part of the city and that it faced due east, towards the place where upon the two equinoctial days the sun rose over the mountains upon the mainland to the east of the city. The site of the temple must have been raised to this lofty elevation by Hiram, as Josephus records, in order that nothing might obstruct the entrance of the first rays of the rising sun, upon this equinoctial, festal day, through the eastern gateway into the Temple courtyard and its steady advance from there onward, between the two tall and gleaming pillars, into the temple building proper.

There, arrayed in a magnificent, royal robe, upon a lofty throne, and directly facing the eastern entrance of the temple, sat the king of Tyre, eagerly awaiting the moment of crisis. Would the sun shine forth or would cloud and darkness prevail and obliterate its rays? It was a moment of augury, and no doubt even of some foreboding, for the people [2]), for it portended a year, or a period of years, or perhaps even an entire reign, of divine favor and good fortune or

[1]) Achilles Tatius 8. 18; Curtius 4, 2, 10; Diodorus Siculus 20. 14; Arrian, Alex. 2. 24 (cited from Scholz, *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern*, 212).

[2] Something closely akin to this situation and its import is implicit in Amos v. 18abz, 20; viii 9-10az (in viii 10az for the plu., חגיכם, "your festivals", read the sing., חגכם, "your festival").

the reverse thereof for both the king and the city-state and all i
colonies. And as these first rays of the rising, equinoctial sun fe
upon the lofty throne and upon the king, seated majestically thereo
and illumined him and his throne with a blaze of light and we
reflected from his person and from the resplendent robe which h
was wearing for this very purpose, it seemed to the people and t
the representatives of the various Tyrian colonies, all assembled
the courtyard so that with their own eyes they might behold th
stirring, gladsome sight, that the god and the king had indeed becon
one, that the god had embodied himself within the king, had mad
himself visible to mortal gaze in the king's person, and that the kin
in turn, had become the god incarnate, had become Epiphanes, ha
become Baal Shamem-Melcarth. And this union of god and kin
having been once effected in this dramatic manner in the course
the festival, remained constant and enduring throughout the enti
life and reign of that particular king. Ever thereafter, so long as h
lived and reigned, he, the king, was the god incarnate, Epiphane
Baal Shamem-Melcarth; he was the king-god, or the god-king.

Whether the earlier, native kings of Tyre participated in th
ceremony and in this same elaborate manner at each annual celebratio
of this Festival of the Awakening of Melcarth at the time of th
vernal equinox, and thus, as it were, renewed, each in turn, his unio
with the god and his own personal divinity, the evidence at ou
disposal does not indicate definitively. But we may be reasonab
certain that, even though perhaps not reenacted annually with suc
detailed and graphic realism, this meaningful and momentous cer
mony was none the less performed in some symbolic and effectiv
manner at each annual recurrence of the festival, or at least at regula
annual periods, say of five years each. Too much that was vital t
the life and fortune of the people and too much that was basic t
Tyrian religion was closely bound up with this festival and its prope
observance, and especially with this one, particular rite, to hav
permitted its celebration to lapse for even a single year. It is a rea
sonable inference therefore that, at least originally and for quit
some time, certainly until the commencement of the Seleucidea
Era or even until some time within this era [1]), it was celebrated i

[1]) There is rather cogent reason for believing that the two complementa
festivals, that of the Death or Falling Asleep of the god and that of his Resurre
tion or Awakening, continued to be celebrated at Tyre at the equinoxes, th
former at the autumnal and the latter at the vernal equinox, until the reign

impressive manner annually and with this central ceremony of the awakening of the god and his return to his temple and his people enacted either graphically or symbolically.

Antiochus IV. Dan. xi 36ff. describes this king as one who inaugurated quite drastic changes and reforms in the traditional religion of his people. One of these innovations, v. 36f. seems to say, was that he represented himself as the god supreme above all other gods. This can refer only to this ceremony by which he identified himself with the supreme deity of his reorganized national pantheon and thus became Epiphanes, this god made manifest in his own person. V. 38 records furthermore that he promoted a god whom his people, or at least his own immediate royal ancestors, had not previously worshiped to the headship of his reorganized pantheon. It must have been this particular god with whom he identified himself and thus became Epiphanes. And, as v. 31, with its bitterly sarcastic play upon the name, Baal Shamem, and also 2 Macc. iv 18f. attest, this god could have been only the Tyrian deity, Baal Shamem-Melcarth.

Furthermore, Dan. vii 25 tells of Antiochus IV that he planned to "change times and religion". This can imply but one thing. Not only did this self-willed king reorganize the Syrian national pantheon, but he also introduced significant changes in the official calendar. And inasmuch as in ancient times one of the main functions, and perhaps even the primary function, of the calendar was to determine the precise moments for the proper observance of the festivals, it follows that one of the acts of Antiochus IV in connection with the reorganization of the official religion of his court and empire was to change the incidence and the character of the traditional festivals in greater or less degree. In so doing he was undoubtedly influenced, as the result of his long sojourn as a hostage in Rome, by Roman customs and Roman religious institutions and practice, and also no doubt by a desire to curry favor with the Romans themselves in view of their already then rapidly expanding influence and power throughout the Near East.

Accordingly, among other innovations, he combined the hitherto two separate but complementary Tyrian equinoctial festivals into one great festival of eight days duration and transformed its celebration from the two equinoctial days to the eight days period beginning upon IX. 18 and culminating upon IX. 25, the day of the winter solstice. In so doing he undoubtedly sought to coordinate this winter solstitial festival with the Roman Saturnalia, celebrated during the period of Dec. 17-24th. It must have been this procedure of Antiochus IV which gave rise in time to the designation of this festival, widely observed from this time on throughout the Semitic world, as the Mishna attests, as Saturnalia.

It was also in all probability Antiochus IV who, undoubtedly influenced by the Graeco-Roman practice of celebrating games, and particularly the Olympic games, at the end of quadrennial or quinquennial periods, inaugurated the institution, continued by Herod and Agrippa of celebrating games every five years in connection with the celebration of the ancient Tyrian festival.

It must be admitted that the period of the day of the winter solstice and of the seven days preceding it was a very logical and realistic time for the celebration of the great festival which resulted from the combination of the two ancient Tyrian equinoctial festivals. In principle the death or disappearance of the old god would be fittingly celebrated at or very close to the commencement of the festival while his resurrection and return to his temple and people in youthful,

For this the active participation of the king may not have been absolutely necessary. A substitute king might well have replaced him for the occasion. Or the ceremony might have been enacted in some other manner, in which the participation of the king or of a representative of the king was not even required. But of one thing we may be quite certain, that, just as was the case with both Antiochus IV and Agrippa, at the very first celebration of the festival after his accession to the kingship, whether the festival was celebrated annually, as it almost certainly was in ancient Tyre, or only at the end of every fifth year, as was plainly the case in Graeco-Roman times, the king himself enacted the major role in the cult-drama of the festival and in so doing became permanently one with the god, became the king-god, became Epiphanes, became Melcarth.

And this realistic fact will explain that otherwise strange system of ancient chronological reckoning of the reigns of kings which we call post-dating; for actually the true royal authority of a king of Tyre did not begin until that specific moment when, having ascended and seated himself upon his lofty throne upon the equinoctial New Year's Day, he became one with the supreme god, became the king-god, Epiphanes, Melcarth. Then, but not until then, was he truly, completely the king.

But, as Ezek. xxvii 1-19, as we have interpreted it, indicates, the king of Tyre regarded himself as one, not merely with Melcarth, the youthful, resurrected and returning sun-god, but also with Baal Shamem, the aged, senescent, dying and vanishing sun-god. We have suggested that it was at the festival of the autumnal equinox, the festival which must have complemented the festival of the vernal equinox, and which accordingly, for lack of an attested, specific name, we have ventured to designate as the Festival of the Falling Asleep, or perhaps of the Departure or Vanishing, of Baal Shamem that this god departed from his temple and his people, journeyed westward, passed between the Pillars of Cronos or of Baal Shamem at the western end of the world, which closed tightly behind him, vanished completely from mortal sight, and descended into the

vigorous, radiant form would be celebrated equally fittingly upon the very last day of the festival, the very day of the winter solstice, the day when the sun seems indeed to be reborn or to renew itself, and its power, light, heat and duration of appearance to the sight of men begin to grow anew and to increase from day to day. For all this cf. MORGENSTERN, "The Chanukkah Festival and the Calendar of Ancient Israel", *HUCA* XX (1947), 1-136, and especially pp. 75-112.

netherworld, where he slept the deep sleep of death until the destined moment of his awakening. And inasmuch as at the Festival of the Awakening of the god at the vernal equinox the king enacted in stirringly realistic manner the return of the resurrected or awakened god to his temple and his people, it follows with reasonable certainty that at the complementary festival of the autumnal equinox the king enacted in some correspondingly graphic manner the death or the falling asleep or the departure and vanishing of the aged god, Baal Shamem, the complementary form of the youthful god, Melcarth, and in so doing became one with Bâal Shamem, even as he became one with Melcarth at the complementary festival of the vernal equinox. In this manner the king of Tyre identified himself with the god in both of the complementary phases of his being, became one completely with the composite sun-god, Baal Shamem-Melcarth.

This is attested vividly and illuminatingly by the legend which Herodotus relates [1]) of the Carthaginian king, Hamilcar. He had been elevated to the Carthaginian throne because of his personal, manly virtues. He was the leader of the Carthaginian forces in the Battle of Himera, fought upon the Island of Sicily against Gelon, the tyrant of Syracuse. The battle was waged from early morning until nightfall. During the entire, momentous day, instead of taking his position at the head of his troops, Hamilcar remained in camp, offering to the gods upon a large pyre holocausts in great number. Realizing suddenly, while he was in the act of pouring a libation, that his army had been put to flight, he cast himself into the fire upon the pyre and thus disappeared. And although Gelon, the victor in the battle, made diligent search for him, he was never seen again, either dead or alive. In this manner, so the Phoenicians, i.e. undoubtedly the Tyrians, relate, Hamilcar vanished from human sight. The Carthaginians, on the other hand, account for his disappearance in some other manner, though what this may have been Herodotus does not record. After his disappearance, and despite the fact that their army had suffered a severe defeat under his leadership, the Carthaginians, both in their Mother-city and in their colonies, revered Hamilcar as a god, erected monuments in his honor and offered sacrifices to him.

This legend is revealing in many directions. The only reasonable explanation of the surprising fact that Hamilcar, instead of leading

[1]) VII, 166-167.

his army into battle, remained during the entire day in the camp offering upon a large pyre sacrifices of the most extreme character is that upon this day a festival was being celebrated, a festival o such importance that the presence of the king at and his active parti cipation in its cultic observance were so imperative that they trans cended his normal obligation to put himself at the head of his troop when going into battle. Herodotus tells that this battle was fough upon the very same day as the Battle of Salamis. We are not in formed as to the actual date of this latter battle, but there is cogen reason for believing that it, and therefore the Battle of Himera also occurred upon, or at least very close to, the day of the autumna equinox.

The legend, as it is related by Herodotus, suggests that Hamilcar' self-immolation in the flame of the altar-pyre was his spontaneou and immediate reaction to the realization on his part that his force had sustained a severe defeat and were actually in flight. But th thought suggests itself irresistibly that this self-immolation of Hamil car, the king, and his disappearance in the altar-fire from the sigh of men was actually a part, and in fact the climactic act, of the ritua of this festival of the autumnal equinox. Very significantly too Hamilcar disappeared from human sight, disappeared utterly, neve to be seen again, just at sunset, just as the equinoctial sun was abou to sink beneath the western horizon.

However, so Herodotus carefully informs us, this was only th Phoenician or Tyrian version of the manner of disappearance o Hamilcar. The Carthaginians themselves and likewise their colonies all located near the western end of the Mediterranean and in closes and constant contact with the sea, accounted for the disappearance o Hamilcar in a different manner. We are not told what this Carthaginia version of this particular element of the legend may have been, bu we may surmise with a considerable measure of probability that i told that Hamilcar vanished from human sight in the last, flamin rays of the setting, equinoctial sun, that he was caught up in a flam of fire which descended from heaven and enveloped him, and tha in this flame he journeyed westward, lighting up the sea with hi radiance as he went, and that finally he passed, still in fiery form between the Pillars of Cronos or of Baal Shamem and descende through the Pit, through the gateway between the Pillars, into th netherworld beneath, while the two majestic Pillars came togethe behind him to become one single mountain, the cosmic mountai

upon the western horizon. It is reasonable to suppose that, in broad outline, this was the Carthaginian version of the legend of the disappearance of Hamilcar.

Above all else this one fact stands out, that upon this manifestly festal day and as the closing and climactic act of the festival ritual, just at sunset, through his self-sacrifice in the flame upon the altar-pyre or in some other manner vanishing completely from human sight, this Carthaginian king, a human being, a "son of man", to use the conventional Biblical Hebrew term, was transformed into a god, a god highly revered by the Carthaginians, one who plainly held an important place in their pantheon. And yet, outside of this single legend, we hear nothing whatever of any god whom the Carthaginians worshiped under the name, Hamilcar. Only one conclusion is possible. We have here, in the figure of Hamilcar, a most illuminating instance of that significant phenomenon of the solar religion of the Western Semites, the king-god, of the king transformed into the old, senescent god, Baal Shamem, just at sunset of the day of the festival of the autumnal equinox. Manifestly too both the Tyrian and the Carthaginian versions of this Hamilcar legend agree in all essential details except as to the precise manner in which the king-god vanished from the sight of men. But that he was the king-god and that he vanished from human sight in a flame of fire just at sunset of the equinoctial festival day, both Tyrians and Carthaginians seem to agree completely.

Strong corroboration of this interpretation of the Hamilcar legend and of the conclusions which we have drawn from it may be found in a detailed consideration of the Biblical legend of Elijah at Mt. Carmel in 1 Ki. xviii. Despite the statement of v. 19, that Elijah bade Ahab summon all the people of his kingdom to Mt. Carmel, we may be sure that basic to the legend was the celebration of a festival, a regular, annual festival, and one of prime significance in the established, religious calendar, a festival celebrated year by year at this manifestly important sanctuary. Moreover, inasmuch as this festival culminated in and was followed immediately by the advent of the eagerly desired rain and the beginning of the rainy season, we may safely infer that it was celebrated at or very close to the day of the autumnal equinox.

The sacred spot where the festival was solemnized and the climactic incident transpired was not at the eastern end of the mountain-ridge which we call Mt. Carmel, at the spot known today as El-Muḥraḳa,

where, as we have already indicated, stood in olden times a sanctua
of Melcarth, but was instead at or very near to its western end,
a point which looked westward, out over the Mediterranean. Th
sanctuary, set, both in relationship to the sea and to the Melcar
shrine at the eastern tip of the Carmel range, in precisely the sam
position as the corresponding sanctuaries of Baal Shamem at Ty
and at Gades, was sacred to Baal; and that this Baal was Baal Shame
is an unchallengeable and generally accepted conclusion [1]).

The test proposed by Elijah to determine who was for the lan
of Israel and its people the true god, Baal Shamem or Yahweh,
revealing indeed. The regular, permanent altar of this sanctua
belonged of course to Baal Shamem. Elijah erected a new altar fo
Yahweh. Upon the altar of whichever deity fire would descend fro
heaven and consume the sacrifice thereon, that deity would thus b
proved to be the true god of Israel. There was plainly no questio
whatever that, undoubtedly a detail of the normal ritual of th
festival, the fire would descend as expected. The only issue was upo
which of the two altars would this be.

The celebration of the festival ritual, at least on the part of th
priests of Baal Shamem, began at dawn and continued through th
entire day, until the moment of sunset or very close thereto. Whi
they were busily engaged in their festival ritual Elijah taunted the
with words suggestive indeed. "Perhaps your god does not hea
your supplications and answer you because he is engaged in dee
meditation; or perhaps he has departed upon a journey; or perhap
he has fallen asleep and will wake (only after some time)" [2]). Th
first picture implicit in Elijah's words, that the god was engaged i
deep, all-absorbing meditation, suggests that the god in questio
was Melcarth; for Melcarth played in Tyrian theology and folk-lo
the role of the meditative, philosophic god, who through his wisdo
created all things and, in particular brought to Tyre its maritim
prosperity and supremacy [3]). But the two final pictures suggeste
by Elijah's taunting words, that perhaps the god had departed upo
a journey, a journey which carried him so far away that he coul
not hear the pleas of his priests, or that he had fallen into a dee
sleep, from which he had not yet wakened, remind us distinctly o

[1]) Cf. Eissfeldt, *Der Gott Karmel.*
[2]) This thought is implicit in the use of the impf. of the verb.
[3]) Ezek. xxviii 3-5, 12.

Baal Shamem. For it was during the course of this very festival that the god was thought to die, or to fall asleep, or to set out upon his long journey to and beyond the western horizon; and Elijah was suggesting with biting sarcasm that this supreme event of this festal day, at Tyre at least in some manner dramatically enacted in the day's ritual, had already transpired, with the result that the god had become completely impotent and so could not hear, and much less answer, the prayers of his worshipers. Manifestly once more in the celebration of this festival the two gods are actually one.

The climactic moment of this day of festival observance came just at its close, just at sunset. Fire descended from heaven upon Elijah's altar and consumed not only the sacrifice thereon but also, with manifest hyperbole, the altar itself.

There is, of course, in this narrative itself, no suggestion whatever of anyone playing the all-important role of the king-god [1]), nor of his coming to his end, or his departing, in the fire from heaven. But there is abundant evidence that tradition has identified Elijah himself with Baal Shamem and also that this identification began at a relatively early time, quite soon after the death of that very significant prophetic figure. 2 Ki. ii 11ff. tells that Elijah himself disappeared, and that too in much the same manner as Hamilcar was thought by the Carthaginians to have disappeared, in a fiery apparition, a chariot of fire, drawn by horses of fire, which descended from heaven and carried the prophet, still alive, aloft to heaven. Moreover, vv. 16-18 tell of the intensive search made for Elijah after his disappearance without, however, the slightest trace of him being discovered. Not only this disappearance of Elijah in fire, but also the earnest but fruitless search made for him after his disappearance parallel very closely the manner of the disappearance of Hamilcar in the legend and likewise the search for him, entirely without result, conducted by Gelon, the leader of the opposing army. In all essential details, so it seems, this Elijah legend parallels the Hamilcar legend, or, perhaps stated more precisely, the figure of Hamilcar in the legend parallels the figure of Elijah. And inasmuch as Hamilcar is to be

[1]) Apparently, although present during the course of the entire day's activities, Ahab played only the role of interested observer. Moreover, the statement of Jehu in 2 Ki. x 18, that Ahab had worshiped Baal to only a limited extent, but he, Jehu, would go the full course of his worship, can imply only one thing, that whereas Ahab had not participated in the king-god ceremony, he, Jehu, would do so.

equated with Baal Shamem, so correspondingly must Elijah also h so equated. Confirmation of this conclusion is to be found in th fact that the spot upon Mt. Carmel where this Elijah incident mus according to the tradition, have transpired, the spot then whic was originally sacred to Baal Shamem, is today consecrated to M Elias, i.e. to Elijah, and there his monastery stands, still, just as di the ancient sanctuaries of Baal Shamem, looking out westward ov the far-stretching Mediterranean.

In only one essential respect does this Elijah legend differ fro the legend of Hamilcar, viz. in that in the former there is no king god figure. But of course in this legend there was no place whatev for the king-god figure, for it was actually Elijah, and not the king who called down the fire from heaven and who was, or at least cam to be, in tradition actually identified with the god. Despite thi however, the Elijah legend is in sufficiently close agreement wit the Hamilcar legend to establish the fact that a festival of Baal Shamer was celebrated at or very close to the time of the autumnal equino and that during the course of this festival, and just at sunset of th climactic day of the festival, the god, embodied in human form, th god made manifest, was thought to disappear in fire, fire of sacre character and even of heavenly origin. This was in particular, s Herodotus' statement with regard to the manner of disappearanc of Hamilcar seems to imply, the Tyrian form of this festival and o its related cult-legend. The Carthaginian manner of celebrating th festival as well as the form of its cult-legend may have varied i some minor details from the original pattern of the Mother-city but certainly in their essentials they conformed closely to the genera pattern.

And from all this it follows with reasonable certainty, even a Ezek. xxviii clearly implies, that the successive kings of Tyre enacte at each annual festival of the autumnal equinox the role of Baa Shamem, the aged, weary god, dying or falling asleep or vanishin in fire. We may be sure too that at Tyre the celebration of this festiva centered in the temple of Baal Shamem upon the Sacred Island lying out in the Mediterranean, to the west of the city, and also tha it reached its climax in a ceremony which, in dramatic manner depicted the earthly end of the god just at sunset of the major da of the festival. In principle the king of Tyre must have enacted thi role, for only thus could he identify himself and become one with the god. In principle too he must have cast himself into the sacre

flame upon the altar, just as did Hamilcar in the legend, or he must have come to his end in the sacred flame of the altar just as did the phoenix, the symbol of the god, and that too, again like the phoenix, upon this very same Sacred Island of Tyre, according to the Tyrian tradition recorded by Nonnos. Furthermore, it must have been represented as an altogether voluntary death, even as were the deaths of both Hamilcar and the phoenix, a self-sacrifice, as it were. And indeed tradition did tell that the Tyrian Heracles, i.e. specifically Baal Shamem, did come to his end at Tyre in fire [1]).

But just how this peculiar and difficult role was enacted by the Tyrian king we do not know and, because of complete lack of direct evidence, can only surmise. Certainly the king did not cast himself into the fire upon the altar in realistic manner, as did Hamilcar in the legend. Perhaps he performed this ceremonial act in some symbolic manner. Or it may well have been that, in much the same manner as the parallel ceremony was practiced in the closely related Babylonian Akitu and Sacaean Festivals, a prisoner, previously condemned to death, was taken from prison and made to play this role. Or it may be that, just as FRAZER has surmised [2]) was the practice in the ancient Tyrian colony of Gades, an effigy of the god was burned in the sacred fire, fire which Pausanias, FRAZER's source, says specifically [3]), precisely like the fire in the Elijah legend, descended from heaven, set the effigy of the god aflame and thus, as it were, carried the god away from this world and from the sight of men, carried him away in fiery, radiant form, plainly the fiery radiance of the setting, equinoctial sun.

But be all this as it may, of this much we may be absolutely certain, that at least in the early, pre-Alexandrian period, when Tyrian culture was as yet unaffected by Graeco-Roman influence, at each annual festival of the autumnal equinox each successive king of Tyre enacted in some symbolic manner, and this too in the temple of Baal Shamem upon the Sacred Island, the role of the god, dying in the altar-flame or falling asleep or departing westward towards the place of sunset and vanishing from the sight of men, vanishing, however, only to reappear to his people in rejuvenated form, as the youthful god, Melcarth, the Tyrian god of the solar year, in the other, complemen-

[1]) Recognitiones Clementi, 10. 24.
[2]) *The Golden Bough* (3rd ed.): *Adonis, Attis and Osiris*, 87.
[3]) X, 4, 6.

tary phase of his divine being, to return, rising from the netherwor through the sundered cosmic mountain at the eastern horizon ar coming thence into his temple, the temple of Melcarth at the easte side of the city, entering with the radiant rays of the rising sun b tween the two symbolic, lofty, shining pillars at its eastern entranc at the festival of the vernal equinox.

In this graphic, dramatic manner the successive kings of Tyr commencing with Hiram in the first half of the tenth century B.C and continuing through Antiochus IV of Syria, or even throug Agrippa, King of Judah, at the Caesarean festival a full thousan years after Hiram, enacted the role of the composite Tyrian sun-go the god of the solar year, Baal Shamem-Melcarth, and in so doin identified themselves with the god, became completely one wit him, his manifestation in human form, Epiphanes, the king-god.

II

THE KING-GOD IN ISRAEL

The mere fact that the temple of Yahweh at Jerusalem, built b Solomon, was, as has already been indicated, patterned directl after the temple of Melcarth at Tyre, erected by Hiram, Solomon close friend and ally, only a few years earlier, in that, like that templ in many essential respects, but especially in that it too faced directl east, towards the point where upon the two annual equinoctial day the first rays of the sun, rising over the top of the Mount of Olive penetrated with radiant splendor through its open eastern gate int the temple area, and thus betokened the coming of Yahweh int His sanctuary upon the New Year's Day, evidences convincingl that under Solomon the official, national religion of Israel was trans formed from what it had been previously into positive, solar religion There is ample indication that the very same circumstances whic impelled, and even compelled, Hiram to transform the earlier Tyrian, agricultural religion into solar religion, and with this t replace the earlier, agricultural, pentecontad calendar with a dis tinctly solar calendar, compelled Solomon too to follow precisel the same course.

Under David Israel had become a political empire of considerabl size. International commerce, fostered by very close political an economic relations with Tyre, was developed by Solomon to a

extent hitherto undreamed of in Israel. Foreign commodities and foreign cultural ideas and institutions began to find their way into Israel and to influence and change radically the political and social organization and way of life, at least in the urban communities, and especially in Jerusalem, the capital [1]). The erection of the new temple, the adoption of a solar calendar, and the transformation of the antecedent Israelite religion, partly of desert, nomadic, and partly of early Canaanite, agricultural, origin and character, into a positive, solar religion and of Yahweh, a god of distinctly desert origin and nomadic, pastoral type, into a true solar deity, the god of the solar year, the Israelite counterpart of the Tyrian Baal Shamem-Melcarth, were the natural consequences of this deeply penetrating, political, economic and cultural revolution. Under the prevailing circumstances this transformation of the religion of Israel was unavoidable. Solomon was merely the agent, or, perhaps better, the architect, but manifestly a willing, and even an eager, agent or architect, of this transforming process.

But while plainly influenced in direct manner by the pattern of religious transformation set by his ally, Hiram, and borrowing very extensively from it, Solomon did not follow this Tyrian pattern mechanically and slavishly. Rather, just as might have been expected from the strong personality which he certainly was, he proceeded independently and with due regard for native Israelite circumstances and religious traditions. The Yahweh of Solomon was transformed from a nomadic, or, more precisely, from a partly nomadic and partly agricultural, deity into a god distinctly solar in character. But just here Solomon deviated significantly from the Tyrian pattern. Yahweh did not become a composite, solar deity, god of the solar year, two deities in one, of the Baal Shamem-Melcarth type. Rather He remained a single deity, a deity more of the type of Marduk, the Babylonian god of the solar year, the god of the solar year with a single, unified personality. He remained Yahweh, and only Yahweh, throughout the entire solar year. Whether He was ever thought, in evolving Israelite theology and mythology, to die or to fall asleep [2]) or to go

[1]) Cf. MORGENSTERN, "Amos Studies" III, *HUCA* XV (1940), 59-81; "Amos Studies" I, *HUCA* XI (1936), 183-205.

[2]) Not at all improbably Ps. cxxi 4, a verse which is quite manifestly an editorial gloss (cf. MORGENSTERN, "Psalm 121", *Journal of Biblical Literature* LVIII [1939], 319), may envisage Baal Shamem-Melcarth in its so positive affirmation that, unlike the Tyrian deity, Israel's god and guardian neither slumbers nor sleeps.

upon a long journey or to vanish from human sight we do not kno with certainty; but the meagerness, or even the total lack, in Biblic literature of any direct statement or even suggestion to that effe would seem to indicate that these important details of the Tyri solar myth did not find a definite place in Israelite solar religion ar its attendant ritual, mythology and folk-lore. And yet, for lack decisive evidence, of this we can not be absolutely certain.

Solomon departed from the Tyrian pattern also in one very in portant calendar procedure. He set the New Year's Day of his sol calendar, not at the time of the vernal equinox, as did Hiram, b rather upon the day of the autumnal equinox [1]). He must have ha some specific purpose in thus deviating from his pattern, but wh that may have been we can not even surmise. The position of th two bronze pillars immediately in front of the eastern entrance the temple building [2]) enabled him to determine the two equinocti days with complete precision. He also moved up the fall *šapattu* the *ḥag ha'asîf*, the "Festival of Ingathering", of the former, agricu tural, pentecontad calendar, the seven-days festival which came the end of the fourth pentecontad of that calendar and which marke in that calendar the completion of the entire harvest season of th year and the beginning of plowing and sowing of the crop of th next year [3]), by approximately a month [4]), so that it might immediate precede the equinoctial New Year's Day of his solar calendar an thus serve as the indispensable seven days festival which anticipate paved the way for, and culminated in, the New Year's Day itsel upon the eighth, the final and climactic day of this entire festal perio

Moreover, there is no plain evidence whatever that any particula

---

[1]) Cf. MORGENSTERN, "The Three Calendars of Ancient Israel", *HUCA* (1924), 36-44, 64-71.

[2]) 1 Ki. vii 21.

[3]) Cf. H. and J. LEWY, "The Origin of the Week and the Oldest West Asiat Calendar", *HUCA* XVII (1942-43), 1-152; MORGENSTERN, "The Chanukka Festival and the Calendar of Ancient Israel" II, *HUCA* XXI (1948), 365-37 "The Calendar of the Book of Jubilees" *VT* V (1955), 37-54.

[4]) Cf. MORGENSTERN, "The Chanukkah Festival", etc., 479, 481-486. Ina much as, as I have shown in this last citation, Jerobeam I repudiated for h Northern Kingdom the solar calendar of Solomon and revived the older, agr cultural, pentecontad calendar, it becomes plain immediately that the festiv which was celebrated in Judah in the seventh month, but which Jerobeam celebrated in the eighth month, could have been only this Festival of Ingatherin which Jerobeam restored from the time when it had come to be celebrated unde the festival system of Solomon's solar calendar, to the time when it was orig nally celebrated under the conditions of the pentecontad calendar.

significance was attached to the day of the vernal equinox and that it was observed as a distinctive festival. Rather here too Solomon seems to have followed the Babylonian pattern, as apparently did Antiochus IV of Syria likewise, and to have concentrated all the essential elements of solar religion, the entire life-story of the single, unified god of the solar year, as it were, into the compass of this single, eight-days festival, instead of, according to the Tyrian pattern, extending this over two reciprocal festivals, six months apart.

The climactic ceremony of this entire eight-days festival was the coming of the first rays of the rising sun, becoming visible, as has been said, over the top of the Mount of Olives, upon the autumnal equinoctial New Year's Day, the coming of the *kᵉbod Yahweh*, the "Radiance of Yahweh", as, seemingly rather quickly, it came to be called [1]), in through the open, outer, eastern gate of the Temple, the Golden Gate, to cite but one of its many distinctive names, [2]) thence onward across the great altar, which stood in the courtyard of the Temple, just in front of the eastern doorway of the Temple building proper, and then on between the two lofty, gleaming pillars of bronze upon the porch before this entrance, into the Temple proper and onward into the *debîr* at its far western end. On only these two equinoctial days, of all the days of the year, would the sun shine, in relation to the Temple, on just this exact line. Thus it was possible to determine the two equinoctial days with complete precision.

Whence in popular belief came this wondrous light? As has been said, upon the morning of the two equinoctial days the sun rose, so it seemed to the people of Jerusalem, just over the Mount of Olives, to the east of the city, and specifically east of the Temple mount. In the folk-lore of Jerusalem the Mount of Olives played the role of the cosmic mountain upon the eastern horizon in precisely the same manner as did the corresponding mountain in both Babylonian and Tyrian mythology. 1 Ki. xi 7; 2 Ki. xxiii 13 tell that Solomon erected shrines upon the summit of the Mount of Olives to the gods of the neighboring nations, whose princesses he had married. But 2 Sam. xv 32 evidences convincingly that long before Solomon's time a sanctuary, impliedly an open air sanctary without any temple structure, stood upon the top of this mountain. 2 Ki. xxiii 13 calls the mountain by the significant name, *har hamašḥît*, the

---

[1]) Cf. Morgenstern, "The Gates of Righteousness, *HUCA* VI (1929), 1-37.
[2]) Cf. Morgenstern, *ibid.*

"Mountain of the Destroyer". This name troubled the ancier translators and commentators greatly and has constituted somewh of a problem to modern Biblical interpreters likewise. But there cogent reason for accepting the traditional reading of the nam without question. The Destroyer to whom this mountain was sacre at least so the name implies, was the same divine being who, wit manifest hostility to human beings, went forth through all the lan of Egypt upon the night of the Passover to take the lives of ever first-born [1]). He could have been only Mot or Sheol, the god of th netherworld, Death himself. This conclusion finds ample confirmatio in the institution of the red heifer, the ashes of which were to b used for the ritual purification of a person who had defiled himse by touching a corpse [2]). The prescription that the animal must unde any condition be completely red in color links it unmistakably wit death and the netherworld [3]). Unlike all the other prescribed sacrifice the red heifer was sacrificed, not within the precincts of the Templ in Jerusalem, but instead upon the top of the Mount of Olive Plainly it was in origin a sacrifice to the god of the netherworl offered, quite properly, in his ancient sanctuary upon the summit o the mountain sacred to him and traditionally called by his name.

That in local Jerusalem tradition the Mount of Olives was, precisel like the cosmic mountain of Babylonian and Tyrian mythology thought to cover the entrance to and exit from the netherworl is amply evidenced. Zech. xiv 4-5a tells in rather graphic manner tha upon the last day, the great New Year's Day which will usher in th new era of Yahweh's Kingdom, Yahweh will take his stand upo the Mount of Olives to the east of Jerusalem. There will be a grea earthquake, similar to the earthquake in the days of Uzziah, king o Judah. The mountain will be split asunder. Half of the mountai will recede to the south and the other half to the north, while i between these two resultant peaks a great chasm will be opened up At this point of the recital of what is about to happen the text break off suddenly. Plainly some late editor, who conformed very closel to the principles of the Normative Judaism of his day and so too exception to what was originally stated here, elided it completely But we know with complete certainty that the original text wen on to tell of the resurrection of the dead, of their ascending through

---

[1]) Ex. xii 13.
[2]) *Mishna Parah*, iii 6-11.
[3]) Cf. Voh Duhn, "Rot und Tot", *AfR* IX (1906), 1-24.

the chasm opened up between the two sundered halves of the Mount of Olives, the exit from the netherworld, and their restoration to life, to renewed physical existence. Not only does Ezek. xxxvii 1ff. contemplate this same resurrection scene in the valley at the foot of the Mt. of Olives, but also a Rabbinic tradition tells in illuminating manner that regardless of wherever pious Jews may be buried, no matter how distant from the land of Israel, upon the last day, the Day of Judgment and of Resurrection, their corpses will pass by underground conduits to the place immediately beneath the Mount of Olives, and there they will come forth from the netherworld to the world of light and life above for resurrection [1]). Most illuminating and decisive is of course the so-called Ezekiel panel upon the wall of the synagogue at Dura Europos [2]), dating from the third century A.D. Supposed by its interpreters to depict in graphic manner the scene recorded in Ezek. 37, it actually depicts, not so much this one specific scene, but rather the much more general theme of resurrection upon the Day of Judgment, as this was current in the peripheral or sectarian Judaism of that relatively late date as well as in much earlier times. In the picture we see very plainly a lofty mountain split in half. Unquestionably this is the Mount of Olives. From the summits of the two tall peaks into which the mountain is divided a pair of large, majestic hands reach down, plainly the hands of the Deity, either to carry out the divine purpose or to bestow blessing. These hands evidence the presence of the Deity upon the top of the mountain, precisely as Zech. xiv 4 tells. At the foot of the mountain we see the former dead in various stages of resurrection, some already completely restored to life and standing erect upon their feet, others still lying dead and prostrate upon the ground, still others just beginning to stir and to sit erect as life and strength return to them, and still others as mere, scattered bones. Precisely this is the course of the resurrection of Israel, and impliedly also of all mankind, in the valley at the foot of the Mount of Olives implicit not only in Ezek. xxxvii, but also in Zech. xiv 4-5a and in the Rabbinic tradition cited above. The antiquity of the tradition in Jerusalem belief and practice that this mountain stood actually within the domain of the god of death and the netherworld and

---

[1]) *Targum Šîr Hašîrîm*, viii 5 (this reference I owe to the kindness of my colleague, Professor Alexander Guttmann).

[2]) Cf. Weschnitzer, *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue*, 39-46 and Figure 16.

that the entrance to and exit from the netherworld lay directly beneath it and that whenever upon occasion the mountain would split asunder this entrance and exit would be opened is evidenced by the fact that, apparently from relatively early times, the inhabitants of Jerusalem regularly buried their dead at the foot of the mountain.

This picture of the Mount of Olives split asunder into two peaks, with the chasm between them constituting the entrance to and exit from the netherworld, laid open by the splitting apart of the mountain, depicted upon the wall of the synagogue of Dura Europos, is strikingly similar in all essential details to the scene, previously referred to, depicted quite frequently upon seal-cylinders hailing from Akkad and dating from approximately the twenty-fourth century B.C., in which the resurrection of Marduk, the Babylonian sun-god, god of the solar year, and his ascension from the netherworld through the chasm between the two sundered peaks is shown in graphic manner [1]). There can be no question then that in the folk-lore of Jerusalem, and already in relatively early times, the Mount of Olives, to the east of the city, played the role of the cosmic mountain of ancient Babylonian and later Tyrian tradition. Moreover, this specifically local tradition could hardly have been borrowed by Solomon from the Tyrians. It must have been current in the folk-lore of Jerusalem even before the time of Solomon, probably even long before. What Solomon seems to have done was to adapt this ancient Jerusalem tradition to his purposes when he erected his temple in the city, upon the mountain directly opposite to the Mount of Olives, as the center of the solar religion which he evolved as the official religion of his empire.

Accordingly when upon each recurrent equinoctial New Year's Day the first rays of the rising sun shone brightly over the top of the Mount of Olives and, passing on from there entered through the open eastern gate into the Temple precincts, it must have seemed

---

[1]) It should be noted that in the Akkadian bas-relief cited above (p. 150, note 1) a tree may be seen growing out of one of the two peaks into which the mountain has divided, sprouting forth near its very summit. Quite similarly in the Resurrection panel of the Dura Synagogue two trees are represented as growing, one from the summit of each of the two peaks into which the split mountain has resolved itself. Obviously the ancient tradition persisted very long in all its essential details. In the Dura representation in all likelihood the two trees represent the tree of life and the tree of knowledge of good and evil of the Biblical Paradise tradition. In the Akkadian bas-relief the single tree undoubtedly represents the tree of life. The tradition of the tree of life on the top of one of the two severed peaks was current in the section of the country centering about Dura and influenced directly the artist of the Dura relief in his conception.

to the people of Jerusalem, at least to those who quickly became devotees of the new, solar religion, that the cosmic mountain to the east had split asunder, laying bare the exit from the netherworld, and that Yahweh, now a true solar deity, the god of the solar year, had risen from the netherworld to this world of light and life above and, coming from the east, precisely as did Melcarth of Tyre, had returned to His people, had come in the radiant form of the *kᵉbôd Yahweh* into His sanctuary, and thus assured to His people by His presence in their midst a year of abundance, prosperity and blessing.

At this point we may well ask two questions; when Yahweh entered His Temple in the form of the *kᵉbôd Yahweh*, the first rays of the rising sun of the equinoctial New Year's Day, whither did He go and just what did He do? Here it must be realized that Yahweh was not thought to enter His Temple in order to take up His residence therein. There is ample evidence in Biblical literature that during the periods of the first and second Temples, when Yahweh was conceived of, in the official religion of the Temple, as primarily a solar deity, He was not thought to reside therein. Not until the erection of the third Temple and the promulgation of the Priestly Code and the attendant religious reformation, of which the Priestly Code was the program, in the latter half of the fifth century B.C., did the sanctuary come to be regarded as the residence of Yahweh and to be called the *miškan Yahweh*, "Yahweh's dwelling-place". Until then, as alone befitted a true sun-god, Yahweh was thought to dwell in heaven, and only upon occasion to descend from there to earth in order to commune with His people, through the proper intermediary, at the door of His sanctuary. Accordingly the questions are pertinent; when Yahweh entered His sanctuary at sunrise of the equinoctial New Year's Day, just where within the Temple did He go and just what did He do?

As has already been stated, as the *kᵉbôd Yahweh*, the first rays of the rising sun, the radiant apparition which symbolized the being and presence of Yahweh, the sun-god, moved silently onward from the outer, eastern gate towards the entrance into the Temple building proper, the doorway in the center of its eastern facade, it passed over the great altar which stood in the eastern courtyard just in front of this eastern entrance into the Temple building. There is good reason for believing that at the very beginning of the eight days festival period, upon the very first day of the Asîf Festival, the sacred fire upon this altar had been extinguished, and that now, as the first

rays of the rising sun passed above this altar, in some unknown manner the sacred fire upon the altar was rekindled, rekindled, as it must have seemed, from the light or the fire of the new sun. And just as was apparently the case in the temple of Melcarth in Tyre, this sacred fire upon the altar, which sprang from the fire and the light of the sun itself, must have symbolized the presence of the deity within the Temple, in the midst of His people; accordingly it must have seemed to the devotees of this solar religion that this fire, despite the fact that it was extinguished annually only to be rekindled soon thereafter, was an external, inextinguishable fire. At Tyre at least it was the very appropriate symbol of the god of the solar year, who was regarded as imperishable, immortal, eternal, despite the fact that he was at the very same time thought to die, only, however, at the proper moment, to be resurrected, restored to life and power. Not at all improbably the same lively concept was associated with the fire upon the altar in the Temple at Jerusalem, the symbol therein of Yahweh, the god of the solar year, the god who was immortal, eternal.

But the altar with the sacred fire upon it was by no means the ultimate goal of the onward march of the *kᵉbôd Yahweh*, the first rays of the rising sun upon this equinoctial New Year's Day, within the Temple. The *dᵉbîr*, the most sacred enclosure within the Temple, the forerunner of the Holy of Holies of the tabernacle of the Priestly Code, was at the far western end of the sanctuary, directly opposite its eastern doorway, and therefore directly upon the line which the *kᵉbôd Yahweh* would follow as it penetrated deeper and deeper into the sacred edifice. This *dᵉbîr* was screened from the main body of the Temple by heavy curtains hanging down upon its forward, eastern face. We are told nothing whatever about the procedure with these curtains or with the *dᵉbîr* which they covered. But we can readily imagine that, precisely like the outer eastern gate of the Temple, these curtains too were kept tightly drawn all through the year, only, however, just before dawn of the equinoctial New Year's Day, to be drawn aside, leaving the *dᵉbîr* completely exposed, in preparation for this very ceremony, the coming of Yahweh Himself in the form of His *kabôd*, His radiance.

And certainly the *dᵉbîr* itself was not empty. Something, some object of primary sanctity, must have stood within it. This is suggested, or even proved definitively, by the provision of the Priestly Code that the Ark of the Covenant was to be housed within the Holy

of Holies. What could this sacred object have been. I did formerly assume [1]), for lack of specific evidence, that this object, manifestly of primary sanctity, was a golden image of Yahweh in human form, seated upon a throne with feet resting upon a footstool. I assumed further that, as these first rays of the rising, equinoctial sun fell upon and were reflected from this golden image, it must have seemed to such as were privileged by ritual conditions to behold this awesome spectacle as if the image had come alive, had become indeed the god, Yahweh, taking his place upon His throne within His sanctuary and in the midst of His people. Today I would modify this assumption and suggest that what stood within the *d'bîr* of Solomon's Temple, precisely like what stood within the temple of Melcarth at Tyre, as the visible symbol of the presence of that deity within his sanctuary, was an empty throne, a throne of gold with a golden footstool. And as the *k'bôd Yahweh* shone into the *d'bîr* of the Temple, between the drawn curtains, lighted upon this empty, golden throne and illumined it with wondrous radiance, it must have seemed to those who beheld this awesome sight that Yahweh had indeed ascended His throne and taken his place thereon as King.

It is a reasonable assumption that this golden throne of Yahweh was one of the precious, sacred objects which was carried away by Shishak of Egypt when he captured and despoiled Jerusalem and took as particular prizes the precious sacred objects from within the Temple [2]). It is an equally reasonable assumption that the *mifleṣet* of Maacah [3]), the mother of Asa, King of Judah, the great-grandson of Solomon, which she had made while acting as regent for her son during his boyhood years, and which was plainly an object of primary sanctity, was a replacement for this pillaged golden throne of Yahweh, though whether it too was made of gold we have no way of knowing. This sacred object, manifestly regarded by the religious reactionaries and reformers within the Southern Kingdom, as something altogether foreign to and therefore having no proper place whatever in the worship of the true Yahweh, the Yahweh of their nomadic ancestors, was destroyed in the reformation of 899 B.C., in conformity with one of the primary provisions of the Decalogue which served as the platform or program of that reformation, "Gods of

---

[1]) Cf. "Amos Studies", III, *HUCA* XV (1940), 110.
[2]) 1 Ki. xiv 25f.
[3]) 1 Ki. xv 13.

molten metal thou shalt not make for thyself" [1]). In its stead th ancient ark of Yahweh, the so-called Ark of the Covenant, whic David had sought out and brought up to Jerusalem and had deposite within the tent-sanctuary which he had erected there, but whic had apparently from the erection of the new Temple by Solomo until this moment been relegated to a subordinate position, was se up, within the *d'bîr* of the Temple as the most sacred cult-objec therein and the ancient, traditional and most appropriate symbol o Yahweh, Israels's God. No doubt with this the ceremony, of suc positively solar character, of the coming of the *k'bôd Yahweh* into th Temple was discontinued, and remained in abeyance during th reigns of Asa and Jehosaphat, both of whom are represented by th Deuteronomic historiographers, the compilers of the Books o Kings, as pious and ardent upholders of the traditional concept an manner of worship of Yahweh, the God of their fathers.

However, there is abundant evidence that under certain successor of these two pious kings upon the throne of Judah the ceremon was revived and came to flourish anew in all its pristine glory. Ther is no evidence whatever that the golden throne of Yahweh was eve replaced after its destruction in the reformation of 899 B.C. Actuall there was no need of this for there is good reason to believe tha the ancient ark of Yahweh, standing now within the *d'bîr* of the Temple just where originally Yahweh's golden throne had stood, came to be re garded as Yahweh's throne and to play the role which this golden thron had formerly played. This is evidenced by the fact that in the Priestl Code, despite its basic purpose and the earnest effort of its reforming priestly authors to eradicate all elements of the former solar worshi of Yahweh and the concept of Him as primarily a solar deity fro the official religion of Israel, from the Judaism which they calle into being, the ark continued to play the role of Yahweh' throne, upon which, surrounded by the cherubim in the mids of the holy of holies, He dwelt forever, enthroned thereon a the King of Israel and of the entire universe. This ultimate role o the ark, even in the religious program of the ultra-reactionar Priestly Code, evidences conclusively that within the *d'bîr* of Solomon' Temple, the forerunner of the holy of holies of the tabernacle of th Priestly Code, a throne of Yahweh, and that too unquestionabl a golden throne, must have stood, an empty throne, precisely lik

[1]) Exod. xxxiv 17; cf. MORGENSTERN, "The Oldest Document of the Hexa teuch", *HUCA* IV (1927), 71-73.

the empty throne within the temple of Melcarth at Tyre, which symbolized most graphically the god himself and his presence within his sanctuary.

Three Biblical passages in particular corroborate this conclusion and shed further light upon the matter. Ezek. i 26-28 pictures a throne of sapphire-like appearance, resting upon a platform, which is borne aloft upon the heads of four strange creatures, of composite form and divine character, and upon which, seated enthroned is something which has the form of a man. This something, it is explicitly stated, is the *k*ᵉ*bôd Yahweh*, Yahweh as He made Himself manifest to human sight, in human form, but enveloped in wondrous, fiery radiance. Again, in Dan. vii 9f. the Ancient of Days, who is certainly, as EISSFELDT has established, the Tyrian Baal Shamem [1]), but also, in some respects at least, Yahweh, Yahweh as conceived, not by adherents of Normative, but by those of some form of peripheral or sectarian, Judaism, is seated upon a throne of fiery flame, with wheels of fire and a stream of fire pouring forth from His presence and from the throne upon which He is seated.

But the most illuminating picture in this respect is that of Isa. vi. There, upon the New Year's Day of the year in which Uzziah, King of Judah, died, the prophet enters the Temple, where he beholds Yahweh seated upon a lofty throne, surrounded by His heavenly host of seraphim, as the name indicates, themselves creatures of fire, or at least of the appearance of fire. Yahweh Himself is garbed in a wondrous robe, a royal robe no doubt, of such marvellous character

---

[1]) But the passage, Dan. vii 9-14, tells even more than this that is of significance for our study. It tells first that the Ancient of Days, who is actually Baal Shamem, sits upon his fiery throne and there pronounces judgement upon the evil beast, judgment which is promptly executed. Then upon the clouds of heaven comes one in human form and enters into the presence of the Ancient of Days. To him dominion is given, the dominion which, impliedly, had up to this point been exercised by the Ancient of Days, dominion which is destined to endure forever. Apparently then he supersedes the Ancient of Days as ruler of the world. But if the Ancient of Days be Baal Shamem, then the one who comes in human form, i.e. as a human being, and replaces the Ancient of Days upon the throne can be only Melcarth. The emphasis here that this successor of the Ancient of Days is "one like a human being" can not but remind us of Herodotus' distinction between the two Tyrian Heracles, the Olympian Heracles, identical with Baal Shamem, who was immortal, and the other Heracles, who was Melcarth, who was regarded by the Tyrians as a hero, i.e. as a human being, one who was mortal. Plainly the entire scene in Dan. vii 9-14 has as its background the Tyrian festival ceremony of the coming of Melcarth and his replacement of Baal Shamem as lord of the world.

that its skirts or train fill the entire Temple building. Yahweh Himse
is clearly seen by the prophet as a being of light, for, as the seraphir
singing His praise, declare, His *kabôd*, His radiance, fills the enti
earth. And what is Yahweh, thus enthroned, upon this equinocti
New Year's Day doing within His Temple? He is judging His peopl
and presumably other nations and peoples as well, and is pronou
cing judgments and fixing fates for the new year just beginnin
This procedure reminds us strikingly of the parallel procedure
Marduk, the Babylonian god of the solar year, when, in the fin
stage of the complex ritual of the Akitu Festival, the Babyloni
New Year Festival, immediately following his resurrection, h
ascension from the netherworld through the sundered cosmic mou
tain, and his return to his people, his city and his temple therei
he sits, enthroned, surrounded by the entire host of gods of less
rank, and pronounces judgment and determines the fates for th
new year. Such must have been the procedure of Melcarth als
after his resurrection, his ascension likewise through the exit fro
the netherworld between the two pillar-like peaks of the sundere
cosmic mountain upon the eastern horizon and his return, throug
the eastern gate of his temple in Tyre, his return in the form of th
first rays of the rising sun of the vernal equinox, to his people, h
city and his sanctuary. He too must have sat in judgment upon h
lofty throne and fixed the destinies of his people for the new yea
And similarly Yahweh too has come into His Temple at dawn
the equinoctial New Year's Day, has come from the east in the for
of the *k'bôd Yahweh*, the first rays of the rising sun of this particula
sacred day, has taken his seat upon His lofty throne, and is pronou
cing judgment and determining fates for the new year just beginnin
Precisely the same procedure upon the part of Yahweh, and likewis
upon the New Year's Day, is implicit in Ps. lxxxii 1 and also i
Zech. iii 1-7; Job i 6ff., ii 1ff. And some of the details of this ancien
solar concept of Yahweh and of His enthronement within His Temp
upon the New Year's Day have persisted in the traditional ritu
of the Synagogue for Rosh Hashanah, the New Year's Day.

But, as has already been intimated, Yahweh, the god of the sola
year, and presumably in corresponding manner the Tyrian Melcart
also, did not remain within the sanctuary too long. The sanctuar
was not His abode. The only fitting and true dwelling-place for

[1]) Cf. MORGENSTERN, "The Mythological Background of Psalm 82", *HUC*
XIV (1939), 29-126.

un-god was in the heavens itself. There Yahweh, during the entire eriod of the evolution of the religion of Israel when the concept f Yahweh as a solar deity was dominant, a period of well over ve hundred years, was thought to reside, and from there, whenever ccasion demanded, He would descend and at the door of His anctuary would commune with His proper earthly representative Ioses or whoever it might be at the particular moment, and instruct im, and through him His, Yahweh's, people, with regard to His urpose and His will[1]). And so, upon the equinoctial New Year's Day, after the act of pronouncing judgment and determining fates or the new year was completed, and as the sun rose higher and igher in the heavens and its rays within the Temple steadily receded nd eventually disappeared entirely, Yahweh withdrew from His anctuary and assumed His regular place in the heavens, there to un his regular course as god of the solar year, his course through he days, the seasons and the entire year, until the next, recurrent New Year's Day, and so on through the years, through time, into ternity, Yahweh the god who is through all of time, the Eternal God.

Such was the ceremony of the coming of Yahweh, with all its nany-sided implications, into His Temple in Jerusalem upon the New Year's Day, the day of the autumnal equinox, His coming in the orm of the first rays of the rising sun, the *k*ᵉ*bôd Yahweh*, the "Radiance f Yahweh". Quite plainly this ceremony in its essential elements arallels very closely the coming of the deity in the form of the first ays of the rising sun at the festival at Caesarea in which Agrippa articipated so actively and during the course of which he came to is end. The statement of Josephus that this quinquennial festival as celebrated in behalf of the Caesar, to further his fortunes, so he plain implication is, and likewise the fact that Agrippa died while he festival was still being celebrated, suggest very strongly that his festival too, precisely like the corresponding earlier festivals at abylon, Tyre and Jerusalem, was one at which judgments were ronounced and fates were fixed for the new year or the new quin-uennial period. It parallels, we may safely infer, equally closely the he festival which Antiochus IV celebrated at Tyre, and which the ative kings of Tyre who preceded him upon the throne of that reat city-state celebrated likewise, the festival of the Awakening

[1]) Cf. Exod. xxxii 9-11.

of Melcarth. In all these festivals, as we have established, the kin enacted the role of the god, became the embodiment of the god i human form, and remained this, a divine being, a god himsel forever thereafter, so long as he lived. Is there any evidence tha such a concept and such an institution and attendant ritual procedur obtained at any time in ancient Israel?

The fact that in the three Biblical passages which we have cite Ezek. i 26-28; Dan. vii 9f., and Isa. vi 1ff. the Deity sits enthrone on high in human form suggests strongly that when Yahweh entere His sanctuary upon the morning of the autumnal equinoctial Ne Year's Day in the radiant form of the first rays of the rising sun an took His seat upon His lofty throne, He was thought to in som way assume human form. It would be a reasonable assumption to that, inasmuch as Solomon not only patterned his new Temple i Jerusalem after the temple of Melcarth at Tyre and made it quit obviously a distinctly solar sanctuary, he must also have patterne the cult of this Temple to a considerable extent at least, after that Melcarth at Tyre. And if so, it would follow almost certainly tha Solomon himself and at least his two immediate successors, Reho beam and Abijah, played, and that too consciously and purposefully the role of Epiphanes, of the god, in this case Yahweh, becom manifest in the form and person of the king. Actually we have n record nor even any direct suggestion thereof in all of Biblica literature. But of course this is not at all surprising in view of th manner in which such ancient sources as did exist were worked ove and purged as completely as possible of all traditionally non-Yahwist facts and implications by early post-exilic Deuteronomic historio graphers piously conforming to a reactionary religious standard an program. And so it may well be that in their eager desire to glorif the figure of Solomon and to represent him as the proper mode after whom the long line of Davidic kings, whom, they confidentl expected, Yahweh would again establish upon the throne of a ne and more righteous Judah, should pattern themselves, they delibe rately eliminated from their record all mention of activities an procedures on the part of Solomon, their hero, which would hav disqualified him from playing the role which they assigned to him For this reason, it may well be, we hear nothing whatever of Solomo playing the role of the king-god, and also in fact little or nothin of the definitely solar character of the Temple which he erected i Jerusalem.

But that at least one king, a direct descendant of David and Solo-
on, did play this role, seems to be established with reasonable
rtainty by an interesting concatenation of evidence. 2 Ki. xv 3-5
lls that Yahweh afflicted Uzziah, King of Judah, with leprosy, so
at he was disqualified from continuing to function as king, but
d instead to be kept in quarantine until his death, while his son,
otham, became king in his stead. Did we know nothing more of
is incident than this, we might still infer that the Deuteronomic
litors had deliberately suppressed the account of what Uzziah had
one, some action undoubtedly, measured by their standards, suffi-
ently reprehensible to incur the displeasure of and severe punish-
ent by Yahweh.

However, 2 Chron. xxvi 16-21 provides at least some details of
e missing narrative. These verses tell that upon a certain occasion
zziah entered the temple in order to perform a particular ceremony.
ne expression, *l^ehaḳṭîr ḳ^eṭôret*, is usually translated, "to burn in-
nse"; and unquestionably it may have that specific connotation.
ut not at all impossibly it may here be translated in a more general
anner, "to burn a burning", i.e. "to kindle a fire". The ceremony
performed upon the altar. This concatenation of ideas suggests
at the fire in question may well have been the new fire, which,
we have suggested, was kindled upon the altar upon the New
ear's Day, kindled in some unknown manner which, however,
ore a direct relation to the coming of Yahweh in the form of the
bôd Yahweh, the first rays of the rising sun upon the morning of
e equinoctial New Year's Day. The authors of Chronicles, influen-
d by their very strong prejudice for the Aaronic priesthood and
e rights of office which the Priestly Code conferred upon it, and
kewise with no small measure of historical confusion, represent
e priests of the Temple as protesting against this extreme infringe-
ent upon their priestly prerogatives. But the king stubbornly
rsisted in performing this manifestly important rite. Therefore,
en while he held the censer in his hand, Yahweh smote him with
prosy. This disqualified him, of course, not only from performing
rther priestly functions in the Temple but also from continuing
occupy the throne.

Josephus recounts the same event in far greater detail than either
the two Biblical accounts. What he adds to the Biblical narrative
of such character and significance that he could certainly not have
vented it, but must have gathered it from older and quite reliable

sources. He tells that upon a particular day, when a great festival was being celebrated, Uzziah, the king, donned a sacred garment and entered the Temple, there to burn incense upon the golden altar. Impliedly, the festival in question must have been one of several days duration, while the ceremony itself must have been of particular importance. The high-priest, Azariah, supported by the priests of lower rank within the Temple hierarchy, protested vehemently against this infringement of what they claimed was their priestly prerogative. These considerations enable us to determine precisely what festival and what ceremony this was. Unquestionably it was the ceremony of Yom Kippur, the Day of Atonement, the detailed prescriptions of which are recorded in Lev. xvi and in Mishna Yôma'. The ceremony was that of burning incense in the immediate presence of the Deity. The Biblical legislation [1]) prescribes that the highpriest shall take his censer and with it, already lighted, enter into the holy of holies, into the presence of the Deity Himself. The fire of the censer, in which the incense was burned, was kindled, not in the ordinary, profane manner, but by sacred fire, taken from off the altar. The altar in question must have been this very golden altar which stood immediately in front of the holy of holies. This appearance of the high-priest in the immediate presence of the Deity was, so popular opinion held, fraught with great danger to the high-priest. There was no assurance that he would emerge from the holy of holies alive [2]). For this reason, so the Mishna records, a substitute high-priest was always ready to step into the breach, should any mischance befall the regular high-priest and prevent him from continuing and concluding in proper manner the complex ritual of the great Day of Atonement.

Now we know from abundant evidence that the Day of Atonement upon the 10th day of the seventh month, as a specific, solemn festival, was a relatively late institution in the official religion of Israel [3]). It came to be observed as the Day of Atonement only during the course of the fourth century B.C. But previous to this time VII/10, the day of the fall equinox according to the solar calendar which was in vogue during the period of the first and second Temples, i.e. from the time of Solomon to the promulgation of the Priestly Code, with

---

[1]) Lev. xvi 12f.

[2]) See above.

[3]) Cf. MORGENSTERN, "Two Prophecies of the Fourth Century B.C. and the Evolution of Yom Kippur", *HUCA* XXIV (1952-53), 1-74.

its distinctively lunar calendar, as the official expression of Normative Judaism, was the New Year's Day. It was, moreover, the eighth and the climactic day of the festival period, the first seven days of which, X/3-9, were celebrated as the *Ḥag Ha'asîf*, the Festival of Ingathering. The Priestly Code shifted the New Year's Day to the 1st, the new moon day, of its seventh month and the Festival of Ingathering to the seven days beginning with the full moon day, i.e. from the 14th through the 20th of the same month. And, as has just been indicated, eventually the 10th of the seventh month, the New Year's Day of the older, solar calendar, was reconstituted as the Day of Atonement and came to be regarded as the most sacred day of the religious year and to be correspondingly celebrated. In this calendar of the Priestly Code, it is plainly apparent, the two sacred days, the New Year's Day upon VII/I and the Day of Atonement upon VII/10, stand entirely apart from each other, as well as from the Festival of Ingathering, or the Festival of Booths, as it had come to be called. These are all important festivals in themselves, but have no immediate time-contact and no direct relationship with each other.

But in Josephus' narrative, the day upon which Uzziah performed the ceremony in question was the climactic day of a festival which endured over a number of days. This could have been only the eight days festival, consisting of the seven days of the Festival of Ingathering plus the New Year's Day upon the eighth day, the day of the fall equinox, as this was celebrated under the conditions of the solar calendar, previous to the promulgation of the Priestly Code and its lunar calendar during the course of the last quarter of the fifth century B.C. Beyond all question Josephus had access to some source which antedated, though by how many years we can not say, the promulgation of the Priestly Code. The festival in question must have been then the Festival of Ingathering plus the New Year's Day, the day of the fall equinox, as its eighth and climactic day. And the ceremony in question which Uzziah undertook to perform must have been, as it certainly was in Uzziah's own day, an important part of the ritual of the New Year's Day. Moreover, the very fact that Uzziah sought to perform this particular ceremony suggests very strongly that originally, and still in his day, this ceremony was regularly performed by the king, the supreme ecclesiastic functionary of the nation. All these very significant and illuminating details Josephus could not have invented. Beyond all doubt he found them in his

source or sources; and these must have been of a pre-Priestly Code date, and therefore relatively early. And certainly the sacred day upon which this ceremony was performed by the king in the innermost part of the Temple was the New Year's Day, the day of the autumnal equinox.

Josephus' narrative continues. Just as king Uzziah was about to perform this ceremony at the golden altar immediately in front of the holy of holies, or, more precisely, in front of the *d'bîr*, at the Western end of the Solomonic Temple, the Mount of Olives, to the east of the city, was rent in twain and the southern half thereof rolled southward by a distance of four furlongs. Also as the result of this earthquake the Temple was rent and an opening was made, impliedly in its eastern facade, through which the bright rays of the sun streamed in and fell upon the king's face. As the result of this experience he was afflicted with leprosy, the dread, defiling disease. In consequence he became ritually unclean, and this too of course permanently, with the result that he was not only compelled to withdraw from the Temple immediately, but was also disqualified from functioning further as king. His son, Jotham, succeeded him upon the throne, while he was, so the Biblical record states, confined in quarantine for the remainder of his days.

A moment's thought suggests that, to some extent at least it must have been this unhappy experience of Uzziah, the memory of which plainly lingered long in Judaic tradition, which gave rise, or at least lent support, to the popular belief that the performance of this particular ceremony was fraught with grave danger to the priestly functionary, whether king, as in the pre-exilic days, or priest, as in the post-exilic period, who was charged with it. And a second moment's thought suggests also that the experience of Uzziah and that of Agrippa were in all essential details identical. Each king functioned in what must have been basically the same role. Upon the most important day of a festival which endured for several, and presumably precisely eight, days, each king, clad in a robe of extraordinary character and sanctity, participated in a ceremony of unique character, in such manner that the bright rays of the sun fell upon his person and illumined it in radiant light. Josephus' narrative does not tell that this happened just at sunrise, but the very fact that, as we have established, the day in question was the New Year's Day of the solar calendar inaugurated in Israel by Solomon, the day of the autumnal equinox, makes it exceedingly probable that the

ight which fell upon Uzziah's face was the first rays of the sun of his equinoctial New Year's Day. This interence finds a considerable measure of support in the fact that this illumination of the king's person is said to have transpired immediately after the Mount of Olives had split apart. Moreover, in both narratives as the result of he falling of these first rays of the rising sun of this equinoctial New Year's Day upon the face or person of the King, he was stricken with a fatal illness which disqualified him from functioning further as king and ultimately, in the one instance quite soon, in the other at a relatively more remote moment, resulted in his death. And nasmuch as the ceremony in question was thought, in the case of Agrippa, to mark the god's identifying himself with the king, embodying himself in the king's person and thus making himself manifest to his people, we may conclude with a very strong measure of certainty that this was the nature and purpose likewise of the ceremony which Uzziah performed and as the result of which he was stricken. It was, so it might be interpreted logically, as if he deity, in the one case Baal Shamem-Melcarth, and in the other Yahweh, found the king unqualified or unworthy to become the embodiment of His divinity, to become one with Him, and so He slew him. But be this as it may, this Uzziah narrative in its full form, as we have reconstructed this, seems to attest convincingly that he institution of the king-god was well known in ancient Israel, or at least in ancient Judah, to the kings of the Davidic dynasty, he direct descendants of Solomon, in much the same manner as it was known to and observed by the kings of Tyre.

One other Biblical passage, meager of details and somewhat obscure as to its precise and full meaning, may perhaps provide us with still another instance of this same ceremony, with the king of Judah, in this case Ahaz, the grandson of Uzzuah, playing the central role. 2 Ki. xvi 10-16 tells that when Ahaz went up to Damascus to render homage and pay tribute to Tiglath Pileser III, King of Assyria, who had, viewed from the Judaean standpoint, delivered him from he threat of conquest by the allied kings of Aram and Israel, he saw there, manifestly in the major sanctuary of that Aramaean capital, an altar of seemingly unique size and shape, which struck his fancy. He sent a detailed description of this altar to Uriah, the chief-priest of the Jerusalem Temple, with instructions to have an altar made after this pattern. By the time Ahaz returned to Jerusalem the new altar was completed. The king has this altar set up in the Temple at

the spot where previously what seems to have been the main altar of the Temple had stood, immediately "before Yahweh", i.e. presumably in the courtyard in front of the eastern door of the sanctuary, the very spot at which Uzziah had been functioning upon the equinoctial New Year's day when he was smitten. The old, brazen altar Ahaz has removed to a position at the side of the new altar. He instructs Uriah that henceforth the regular sacrifices shall be offered by the chief-priest of the sanctuary upon the old altar, despite its removal to a new position, just as had been the practice in the past. But this new altar shall be reserved for him alone. Upon it he will perform ceremonies of a specific nature, described by the strange verb, *biḳḳer*. The precise meaning of this verb here has challenged Biblical interpreters from earliest times. Various explanations and and translations have been offered. Into these we need not go, particularly since in large measure they have been conjectural. Unquestionably the verb here has a ritualistic connotation. LXX, seemingly alone of all the ancient versions, correlates the verb with the very common noun, *bôḳer*, "early morning, dawn". Unquestionably it was on the right track. We would translate the verb in the most literal manner possible, "to perform the dawn — or sunrise — ceremony". Manifestly this was, in Ahaz' day, a particular ceremony the performance of which was reserved for the king alone. Furthermore, it was performed at or in connection with an altar of peculiar character, one which stood in the most sacred spot within the sanctuary and which corresponded in general character to the incense altar of Ex. xxx 1-10. Moreover, this ceremony was performed just at sunrise, at least so the verb suggests. Presumably too this ceremony was not performed at sunrise of every day. It must have been performed therefore upon some particular occasion of the year, some annual occasion of such grave character that only the king himself, as the supreme ecclesiastical functionary of the nation, could officiate at it. This could have been only the ceremony at dawn of the New Year's Day, the New Year's Day at the autumnal equinox, the New Year's Day of the solar calendar. This consideration, coupled with the specific position within the sanctuary in which the king insisted that the new altar be set, tells us almost unmistakably that Ahaz performed precisely the same ceremony as did his grandfather, Uzziah, and apparently without the same unhappy outcome thereof, that he too through this ceremony identified himself with Yahweh and became a king-god.

But what was the precise ceremony which the king performed pon this occasion? From the evidence which we have collected e may infer with more than reasonable certainty that just at, or ven just before, dawn the king, garbed in a robe of sacred character nd of wondrous texture, came into the Temple and took his place the altar which stood in the courtyard in front of the two brazen illars and the Temple doorway. The first rays of the rising sun upon ne equinoctial New Year's Day, whether the day of the autumnal quinox, as in Jerusalem, or of the vernal equinox, as in Tyre, entered ne sacred precincts of the Temple through the majestic eastern gate, ept closed throughout the remainder of the year, but opened shortly efore dawn of this New Year's Day for the performance of this articular ceremony. Slowly these rays advanced westward through ne Temple area, over the altar, illumined the king's person with neir golden rays, and in some, as yet unknown manner, rekindled ne sacred fire upon the altar. Then they moved onward between ne two lofty pillars which flanked the doorway, into the Temple roper, down its long axis until they shone into the *d'bîr*, with its olden throne. Along with them, at their very peak, went the king, lumined by the first rays of the sun of this New Year's Day in such ondrous manner that it seemed to all who were privileged to observe nis ceremony that the god, whether Yahweh or Melcarth, had taken ossession of the king's person, had embodied himself in the king, ad become one with him, had made himself manifest to his people the form and person of the king. Henceforth king and god were ne, the king-god. Arrived at the *d'bîr*, slowly and with dignity and ill bathed in the radiant light of these rays of the sun, he ascended ne throne within the *d'bîr*, took his seat thereon and dispensed dgment. The god had now returned to his people in vigorous, fe-giving, blessing-dispensing form. He was for the moment en-roned within his Temple. The new year had begun most auspiciously. Divine favor and resulting abundance and prosperity were now ssured.

Such, in broad outline, must have been the institution of the ing-god and such its implications and its attendant ritual both in yre and in Judah, at least in the days of Solomon and his immediate ccessors.

THE TERMS משתבשין AND דחזי IN THE BABYLONIAN MASSORAH [1])

BY

ARIE RUBINSTEIN

Manchester

The precise significance of the massoretic terms סבירין, סבירין ומטעין (or: סבירין דמטעין) and מטעין (ד) has been a moot point since the first half of the sixteenth century and there is as yet no agreed explanation of these terms [2]). In the folloing remarks we propose to

---

[1]) Paper read at the Institute of Jewish Studies, Manchester.

[2]) In his doctoral dissertation (Erlangen) *Die Sebirin der Massoreten von Tiberia* (Breslau, 1895) Julius REACH discusses the views of scholars who preceded him (pp 10-20). His own theory, following up a tentative suggestion by GRAETZ sees in the *sebirin* textual variants older than the *qarian* variants. As for *maṭʿin* REACH regards this term as an abbreviated form of *sebirin umaṭʿin* or *sebirin weqarian*—the latter terms being used, in his opinion, by the Massoretes only where they were convinced that the textus receptus was 'the absolutely correct one' (pp 20-23). The main weakness of REACH's elaborately argued theory is that it relies far too much on readings in the Versions and on the variants compiled by KENNICOTT and by DE ROSSI which agree with *sebirin* readings; the theory fails, that is, to allow for the possibility that such readings may represent spontaneous corrections of slight and obvious errors. The distinction, however, between the qualified and unqualified *sebir* implicit in REACH's theory, is important and is to be preferred, we think, to Elia LEVITA's view that these terms are synonymous (cf. REACH, *op. cit.*, pp. 10-2). C. D. GINSBURG also regards the *sebirin* readings as textual variants, but he explains that the word *umaṭʿin* was added to, while *maṭʿin* standing alone was substituted for, *sebirin*, by later redactors of the Massorah who looked upon the text as firmly settled and therefore regarded the *sebir* with disfavour (cf. *Introduction* [London, 1897], ch. viii). This view fails to explain, however, why some *sebirin* rather than others incurred the disfavour of later redactors of the Massorah, just as LEVITA fails to explain what on his view would appear to be a promiscuous use of the terms *sebirin*, *maṭʿin* and *sebirin umaṭʿin*. A. S. GEDEN in *The Massoretic Notes* etc., (London, 1905) says at p. 37 "סבירין, conjectures, various readings"—an oversimplification of an intricate problem. A rather ingenious explanation of the term *sebirin* is offered by PORGES (cf. *B-L, Nachträge und Verbesserungen*, p. II) : 'Der Ausdruck סבירין bezeichnet, das nicht ganz so, wie es lautet, sondern im Sinne von.....zu *verstehn* ist'. Apparently this explanation is not meant to be taken as implying that the textual readings to which the *sebirin* apply, are faulty. S. FRENSDORFF puts the matter much more simply when he explains the term *sebirin* as follows: „man sollte erwarten", „ist zu vermuthen" d.h. man sollte

discuss an aspect of the Babylonian Massorah to the O.T. which may have a bearing on the meaning of the terms *sebirin* and *maṭ'in* in the Tiberian recension, namely, the terms משתבשין, usually abbreviated to מיש or דמיש, and דחזי ליה.

In his monograph *Der Masoretische Text des Alten Testaments nach der Überlieferung der Babylonischen Juden* [1]) P. KAHLE adduced a list of readings from the Berlin MS *or qu* 680 which have the note מיש. KAHLE explains the term as follows: 'מיש ist die auch z.B. im Kodex No. 1-3 der Pariser Bibl. Nat. (cf. GINSBURG *Introduction* 770) vorkommende Abkürzung von משתבשין und entspricht tib מטעים oder סבירי' [2]). 'Leider—adds KAHLE—ist im MS mit einer Ausnahme nicht angegeben was anstelle der verworfenen LA erwartet wird' [3]). KAHLE's explanation clearly implies that the note מיש is tantamount to a rejection of the textual reading to which the note is appended. This view is implicitly modified in *M.d.O.* inasmuch as in two instances the note is explained by KAHLE in a different sense [4]). In *B-L*, however, KAHLE reverts to his original explanation that the notes מיש and דמיש indicate erroneous readings in the text [5]). Following BACHER's explanation of אשתבשת in *Shebuoth* 28b [6]) KAHLE explains the full phrases דְּמִשְׁתַּבְּשִׁין בְּהוֹן and דְּמִשְׁתַּבְּשִׁין בֵּי in the Babylonian Massorah as meaning

---

ine andere Form erwarten, als die gegebene...' (*Die Massora Magna* [Hannover nd Leipzig, 1876], p. 9). On *maṭ'in* FRENSDORFF remarks '„veranlassen zum rrthum". Dies wird bemerkt zu Stellen, die ungewöhnlich geschrieben oder ocalizirt sind, um dadurch anzuzeigen, das man, nicht lesen soll nach der erwarteten (gewöhnlichen) Lesart, die hier irrthümlich wäre'. He then adds with ommendable caution that *maṭ'in* 'ist mit סבירין w.m.s. verwandt; aber doch erschieden...' (*ibid.* p. 7). R. GORDIS adopts in substance LEVITA's view that he *sebirin* are Massoretic warnings against emendations, but his equation of *ebirin* with *maṭ'in* and *sebirin demaṭ'in* is so terse and dogmatic that it is even less onvincing than LEVITA's. One is left again with the impression that the terms ere used promiscuously by the Massoretes (cf. *The Biblical Text in the Making* Philadelphia, 1937], pp. 26-7). P. KAHLE's explanation of the terms *sebirin* and *aṭ'in* are discussed more fully elsewhere in the present article.

[1]) Leipzig, 1902 = *M. T. B. J.* Other abbreviations used in the present article re as follows: *M.d.O.* = P. KAHLE, *Masoreten des Ostens* (Leipzig, 1913); *B-L* = I. BAUER und P. LEANDER, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache* (Halle, 922); *B.R.* = Jacob Ben Ḥayyim's edition of the Hebrew Bible; L = the eningrad Codex B 19 a; *B.H.* = *Biblia Hebraica* (7*th* edit.); Mm = Massorah Iagna; Mp = Massorah Parva; *I.C.C.* = International Critical Commentary.

[2]) P. 15.

[3]) *Ibid.*

[4]) These two instances are discussed elsewhere in the present article.

[5]) P. 78, § p.

[6]) *Die Exegetische Terminologie* II, 213 where the translation is '*du bist fehlerhaft elehrt*' and cf. KAHLE in *B-L*, p. 78, n.l.

'worin sie (d.h. die Schreiber) fehlerfaht belehrt sind' = wherein they (i.e. the scribes) are erroneously instructed [1]). KAHLE makes it quite clear that in his opinion the *mishtabshin*-notes are forthright declarations by the Massoretes to the effect that the textual readings to which the notes are appended, are erroneous (fehlerhaft) [2]). Moreover, in *B-L* the Babylonian *mishtabshin* are no longer equated with the *sebirin* of the Tiberian recension.

Now, it appears to us unnecessary, and even unwittingly misleading, to apply the terms of BACHER's explanation of the particular form אשתבשת to the form משתבשין in the Babylonian Massorah. Suffice it to note that the reflexive form of the participle in the plural is consistent with its having the impersonal sense of "some (people) err" or "some (people) are liable to error". S. FRENSDORFF, for example, translates the heading כ פסוקים דמשתבשין בהן .. in *Ochlah w'Ochlah* 274 [3]) thus: 'Verzeichniss von 20 Versen in deren Wortfolge... leicht Fehler einschleichen', i.e. 20 verses in the word-sequence of which errors easily creep in. Indeed, an examination of some readings which have the note מיש in *or qu* 680, in the fragments of *M.d.O.* and in the *Tzufutkale Massorah* to the Pentateuch will show that KAHLE's explanation of the note מיש is not as conclusive as he seems to think. The difficulty lies in the fact that in the case of many textual readings, some comprising no less than five or six words, there is no apparent reason why the readings should be rejected as faulty. In such a case, it is submitted, the note can best be explained as a device to safeguard the textual reading against errors. In a number of instances it is even possible to indicate with a fair degree of probability what specific errors the notes were intended to prevent.

The readings which have the note מיש in *or qu* 680 fall into three classes [4]). The first class comprises instances in which there is no apparent reason why the textual reading should be rejected. For example, Ps. xxxvii 25 וּלֹא רְאִיתִי; Ps. xcviii 4 פִּצְחוּ; Pr. v 17 לְזָרִים; Pr. xxii 16 לְעָשִׁיר Ec. xii 6 כַּד; Da. viii 13 התמיד and 1 Ch. ix 15 בן זכרי. The second class comprises instances in which the Babylonian vocalization differs from the vocalization of the same word in the Tiberian

[1]) *B-L*, p. 78, §§ o-p.
[2]) *Ibid.*
[3]) This appears to be the only place in *Ochlah w'Ochlah* where the expression *demishtabshin behon* is used.
[4]) Cf. *M.T.B J.*, pp. 15-6.

cension. Examples of this class are the following: Ps. xxii 18 אֹסֹפֹר
Tib. אֲסַפֵּר); Jb. xl 14 אוֹדֹךְ (Tib. אוֹדֶךָּ); Jb. xl 26 לחיוֹ (Tib. לֶחֱיוֹ); Pr.
13 הֹטִיתִי (Tib. הִטִּיתִי) and Pr. xxxi 6 לֹאוֹבֹד (Tib. לְאוֹבֵד, with the note
ל מל בס). The third class consists of instances in which an alternative
ading is supposed to be indicated. The exceptional instance to
hich KAHLE alludes is apparently Jb. xxxi 30 נֹפשׁוֹ which has the
re נֹפשׁי and carries above it the note מיש כת [1]). Far, however, from
pporting KAHLE's explanation of the term מיש the note מיש כת in
. xxxi 30 suggests a different explanation. Obviously, the note
nnot mean that the consonantal form of the *Kethib* is erroneous, for
this were so every *Kethib* would carry the note מיש כת, and this is
rtainly not the case in *or qu* 680 or, ideed, in any other Babylonian
anuscript. One of two explanations is possible in the case under
scussion: either the note מיש כת is a warning against vocalizing the
thib נֹפשׁוֹ or, more probably, a warning against writing the *Qere*
the text.

There are two other readings, listed by KAHLE in *M.T.B.J.* without
mment, which call for attention. One of these is Da. ix 13 which
s the note באה עלינן מיש אמרן הבאה. In L the Mp to באה עלינו in Da.
13 is ל סברי הבאה אלינו and the variant הבאה is also given by GINS-
RG, apparently from another source, in his Massoretico-critical
ition of the Bible. It is not impossible, therefore, that the term
אמ in the note to Da. ix 13 in *or qu* 680 corresponds to the term
סב in L, though it will be argued below that normally the term
סב is rendered in the Babylonian Massorah by דחזי. The other
eresting instance of מיש listed by KAHLE without comment, stands
er the word אֹשֹׁה in 2 Ch. xxi 6. The Tiberian Massorah notes to
s word ג סביר לאשה, the other two instances being Ezr. ii 61 and
. vii 63. It is worth noting, however, that while in the latter two
stances the *sebir* לאשה does not appear to be superior to the textual
ding אשה, it is not so in 2 Ch. xxi 6 where כי בת אחאב היתה לו אשה
unusual. This does not mean that the note מיש in 2 Ch. xxi 6 neces-
ily indicates that the textual reading should be לאשה any more
an the *sebir* does so in the Tiberian recension. It may well be that
was merely intended in this case to draw attention to an irregul-
ty which could easily lead to the error of writing לאשה in the text,

) *Ibid.*, p. 16.

an error, incidentally, found in some editions of the Massoretic tex as published by the British and Foreign Bible Society. It looks, then as if the note מיש in 2 Ch. xxi 6 corresponds to the Tiberian מטעין where the latter stands alone and is not related to a סביר either in the Mp o in the Mm.

In *M.d.O.* more examples are to be found of the massoretic not מיש. One of the most interesting instances is the note מיש to הקְרוֹת in 2 Ch. iii 7 (MS. No. 50a). This reading agrees with that of the Tiberian recension but is at variance with *or qu* 680, which reads here הקִרוֹת (i.e. *the walls*) and notes the defective spelling by חס [1]). There can be little doubt, however, that the vocalization of the word in *or qu* 680 is wrong, since it makes the word וקורותיו further on in the same verse clumsily repetitive. The note מיש over the word הקְרוֹת in Ms. No. 50a can scarcely mean, therefore, that the reading should be rejected; on the contrary, it can best be explained as designed to safeguard the reading against a manifestly erroneous reading such as is found in *or qu* 680. In MS. No. 11 in Ex. xl 7 מיש stands over the word שָׁם and Kahle is of the opinion that the note indicates that the reading is uncertain and remarks that perhaps others read שמה [2]). From Kahle's explanation of the note מיש in *M.T.B.J.* and in *B-L* it should follow that שָׁם is the rejected reading, but this view is not argued by him in the case under discussion. In MS. No. 39a Jb. xxxviii 8 has the letter מ over יִּצָּא and this, as Kahle points out, probably stands for מיש [3]), which is the note found over the same word in MS. No. 39 b. It is difficult to see what other reading could have been expected here, unless it be יִצָּא in the perfect or יִּצָּא in the imperfect, the latter form not being unknown in Babylonian manuscripts [4]). On the other hand, it could be argued no less cogently that the note was intended to prevent the readings יִצָּא or יִּצָּא. In MS. No. 43b La. ii 13 the word מַה has over it the note מיש and here, again, no alternative reading readily comes to mind, unless it be ומה, which is found in many

---

[1]) Cf. *M.d.O.*, p. 93
[2]) *Ibid.*, p. 106.
[3]) *Ibid.*, p. 139.
[4]) See, for example, the forms יִצְאוּ (Is. xlix 17) and יִצְאָ (Jo. iv 18) and Kahle's remarks in *M.d.O.*, p. 186.

manuscripts with Tiberian vocalization, and is also attested in the LXX, the Syriac and Vulgate versions [1]). But here too it is equally possible that the note מיש was intended to guard against the reading ומו. MS. No. 35a has in Ps. lxv 10 ארץ corrected to הארץ whereas *or qu* 680 has here הארץ with the note מיש above it [2]). This discrepancy between the two manuscripts may indicate a fluctuating tradition, but does not necessarily mean that ארץ was considered to be the better reading; indeed, a stronger case can be made out for the opposite view.

Two special cases relevant to the elucidation of the term *mishtabshin* in *M.d.O.* remain to be considered. In MS. No. 11 in Targum Onqelos to Ex. xl 14 the word תַּקְרִיבֵ carries the note מיש. KAHLE quotes LANDAUER's edition of the Targum Massorah 127 where it is stated that the Hebrew Hiph'il (תקריב) is twice rendered in the Targum by the Pa'el, namely in Ex. xxix 4, 8. The fact that Ex. xl 14 also has the Pa'el shows, in KAHLE's opinion, that the tradition was not uniform and this according to KAHLE is expressed by the note מיש [3]). In the light of KAHLE's explanation of the term מיש in *M.T.B.J.* and *B-L*, however, one would have to assume that the note מיש to תַּקְרִיבֵ indicates that the Pa'el form is rejected as erroneous. On the other hand it is equally possible to interpret the מיש in our instances as a warning against reading the Hebrew Hiph'il. The other special case occurs in MS. No. 43a where the Mm to I.a. ii 4-5 is preserved and reads כאויב הלין ב דמשתבשין בהון. We are inclined to interpret this note as meaning 'these are the two instances of כאויב in which people are liable to error', i.e. one is liable to read אויב because the word occurs in this form in verse 3. [4]) It is interesting that the Mp of L has the note ב מטע to כאויב in verse 4, and in all probability the enumeration includes the same word in verse 5. It would seem that מטע has in this case nothing to do with the accentuation, but is the abbreviation often used in L for מטעין- [5]) a term used in anlagous,

[1]) Cf. *B.H.*, *ad. loc.*
[2]) Cf. *M.d.O.*, p. 133.
[3]) *Ibid.*, p. 106.
[4]) Verses 4 and 5 are not preserved in the fragment.
[5]) The Midrash *Lamentations. R.* insists in each case that 'אויב is not written, but כאויב is written'. This exposition was probably inspired by reverential considerations and is hardly of direct massoretic import. Yet, one must reckon with the possibility that the same reverential motives may wel have inspired the author of La. ii. 4-5 and that the note מישׁ, therefore, is more likely to be a warning against possible error than an indication that the two textual readings are faulty.

though not identical, cases in the Massorah of *Ochlah w'Ochlah* [1]).

The *Tzufutkale Massorah* to the Pentateuch, though incomplete, contains some forty instances of the notes מיש, דמיש and ומיש [2]). Only in two of these instances is the consonantal form of the reading different from that of the Tiberian recension: (a) Dt. i 17 ולא תגורו (*B.R.* and L לא תגורו) and (b) Dt. iv 19 וכל צבא (*B.R.* and L כל צבא). The first variant is not peculiar to the Babylonian tradition and no conclusion as regards the significance of the מיש-note can be securely based on the variant. The second variant occurs only incidentally in a fuller note and merely serves to identify the verse. The full note reads: את ואת ואת דפסוק וכל צבא מיש. There is no reason to believe that מיש has here any other purpose than to draw attention to the correct sequence of the accusative particle *without* the *waw*-conjunctive followed twice by the same particle *with* the *waw*-conjunctive—a sequence which can easily lead to error.

For the purpose of the present study one of the most instructive notes in the *Tzufulkale Massorah* is that to Nu. xxxiv 2 which reads as follows: [4]) ונתנו ללוים [3]) צו את בני ישראל ואמרת אלהם ב דמיש בתר דדמיתי. Kahle's explanation of the term מיש could hardly apply here, since no erroneous textual reading, and it would have to be of a

---

[1]) Cf. for example, rubrics nos. 268, 281, 286 and 292.

[2]) This massoretic commentary was copied by H. L. Strack from a MS in the Leningrad collection for C. D. Ginsburg who printed it in *The Massorah*, III, 207-258. That the commentary is Babylonian is shown (a) by its terminology, (b) by the fact that it occasionally cites the readings of Sura and Nehardea and even readings of the "Westerners", and (c) by the superlinean vocalization of a number of words, though the commentary as a whole is unvocalized. Minute intrusions from the Tiberian Massorah are perhaps the use of לֹ (e.g. p. 261, col. I—five lines from the bottom) and what looks like Tiberian vocalization in the cancelled word בּוֹא (p. 263, Col. I). In his own arrangement of the rubrics (pp. 207-258) Ginsburg vocalized the relevant scriptural verses according to the Tiberian tradition. This procedure, though helpful, is, in principle, of questionable validity. In one case, at least, Ginsburg's vocalization is manifestly erroneous, namely in Ex. xxvi 31 where the דחוי-note is תֵּעָשֶׂה, but should be תַּעֲשֶׂה since the verb is followed by the object אֹתָהּ (cf. also *B.H.*, *ad loc.*). A few fragments of the Tzufutkale massoretic commentary mentioned by Kahle (*M.d.O.* p. xxii and *ibid.*, n. 4) have not been utilized in the present article. Nor have we utilized some fragments of a Babylonian massoretic commentary on the book of Joshua mentioned by Kahle (*op. cit.*, p. XXIII).

[3]) The word in Nu. xxxiii 56 indicating the proximity of xxxiv 2, which is one of the readings covered by the massoretic note.

[4]) Key-words indicating Nu. xxxv 2 which is the other reading alluded to by the Massoretic note.

substantial nature, is discernible either in Nu. xxxiv 2 or in Nu. xxxv 2. The note, however, makes sense as a warning that up to a point the wording of the two verses is so similar that one could easily err by adding the words ואמרת אלהם before ונתנו ללוים in Nu. xxxv 2. One is familiar with this sort of note from rubrics of *Ochlah w'Ochlah*, although in the latter the heading would normally be בּ פסוקים מתחלפין ומטעין בהן וסּ and would be followed by key-words indentifying the relevant parts of Nu. xxxiv 2 and Nu. xxxv 2. The above examples, which are not the only ones of their kind in the *Tzufutkale Massorah*, [1]) make it doubtful, to say the least, whether the term מיש has the uniform meaning which KAHLE assigns to it. Nor are there any other notes in the *Tzufutkale Massorah* which demontrably support KAHLE's explanation of the term *mishtabshin*.

Before turning to some דחזי-notes in the Babylonian Massorah one must consider KAHLE's explanation of the term. In *M.T.B.J.* he confines himself to the observation that sometimes the reading which is expected to take the place of the textual reading is introduced by דחזי ליה [2]), and he then proceeds to give a number of examples from *or qu* 680 [3]). In *B-L* after explaining the term *mishtabshin*, KAHLE continues as follows: 'Wird die zu erwartende Lesart angeführt, so geschieht es mit den worten דַּחֲזֵי לֵיהּ wofür passend wäre" bzw. wenn es um mehrere Stellen handelt דַּחֲזֵי לְהוֹן. Die Palästinische Massorah hat für das letztere als terminus technicus den Ausdruck סְבִיר „est ist zu vermuten", und sie fügen öfters hinzu ומטעין „und sie (die Schreiber) sind irreleitend (den Leser)" [4]). The semantic aspect of דחזי is most probably as KAHLE explains it and his explanation appears to go back to a suggestion by BARTH quoted in an addendum to *M.T.B.J.* in the following terms: 'חזי = mischn. ראוי "werth, würdig, dignus"' [5]) KAHLE is also right, we think, in equating דחזי ליה with the Tiberian *sebir*, but it is not certain that he is equally right in regarding the *sebir* and its counterpart in the Babylonian Massorah as notes intended by the Massoretes to correct faulty textual readings. Leaving aside the phrase סבירין ומטעין, there is the undeniable fact that the Tiberian Massorah sometimes expressly con-

---

[1]) Cf. for example, note to Nu. xxxiii 51.
[2]) P. 16.
[3]) *Ibid.*
[4]) P. 78, § p.
[5]) *Nachträge und Berichtungen*, at p. 108.

firms the textual reading against a *sebir* by such expressions as וקרין [1]) or ואינון [2]). It could be argued, of course, that in such cases the warning is merely intended to prevent a known practice of including a particular *sebir* in the text. On the other hand, if the confirmation of the textual reading is intended to nullify the *sebir*, the latter could not be a conjectural reading which originated with the Massoretes, but might be a reading found in the margin of manuscripts and noted by the Massorah. We would add here, anticipating the examination of the דחזי-notes, that the problem is not peculiar to the Tiberian Massorah.

Among the examples of readings introduced by דחזי ליה in *or qu* 680 KAHLE cites the following: Pr. xxviii 1 דחזי לה יבטחו דק־יבטח; 1 Ch. ii 49 [48?] ילד דחזי לה ילדה; 1 Ch. v 24 ועפר דק דחזי ליה עיפר and 1 Ch. vii 15 השני דחזי ליה השנית [3]).

The note to Pr. xxviii 1 is taken by KAHLE to mean 'this is the only place where יבטח is found in the sense of יבטחו' [4]) This explanation is scarcely adequate, and one can only suppose that KAHLE was led to adopt it by the fact that the word דק forms part of the note. The simpler explanation, however, would be that the note suggests that the plural form of the verb would be more suitable than the singular, and that דק indicates that the plural form יבטחו (without the *waw*-conjunctive or *waw*-consecutive) is not found elsewhere in the O.T. Reverting to the note itself, it is doubtful whether the alternative reading is really necessary. *B.H.* relying on the LXX, recommends here the reading וצדיק, though none of the Hebrew manuscripts supports it. Perhaps the apparent difficulty can be obviated if ככפיר and יבטח are taken as being in opposition, i.e. 'and the righeous are like a lion's whelp (*who*) is bold'. In 1 Ch. ii 48 ילד is clearly wrong

---

[1]) For example Nu. xxxiii 8.

[2]) For example Nu. xxxii 23. It is interesting to note that in *B. R.* the massoretic note to Nu. xxxiii 8 is מפני החירת ג סבירי׳ פי מפי וקרי׳ פְּנֵי מִפְּנֵי and in the Mp of L ג מטע. In the Tzufutkale commentary the note is מפני החירת דק ושאר מפי מפני ופני פני ד דמיש. The enumeration ד דמיש includes also Pr. xv 14 which has in *B. R.* the *Qere* ופי and is therefore probably not included in the enumeration of the Tiberian Massorah. Nu. xxxii 23 has in the Tzufutkale Massorah the note הנה חטאתם דמיש בה while the corresponding note in the Massorah of *B. R.* is ד סבירין וְהִנֵּה ואינון הִנֵּה and in the Mp of L the note to the word הִנֵּה in the same verse is ד מטע.

[3]) *M.T.B.J.*, p. 16.

[4]) *Ibid.*

ince it refers to Ma'akhah the concubine of Kalebh, and *B.H.* is ight in reading with the Vulgate and Targum יְלִדָה, though, again, his reading is without support from Hebrew manuscripts. The eading עיפר in 1 Ch. v. 24 is, in our opinion, merely a plene spelling lesigned to secure the reading עפר with a *zerê* under the *'ayin*. The eminine form השנית introduced by דחזי ליה in 1 Ch. vii 15 is, as the ext stands, unwarranted, since the reference is clearly to Zelophehad.

We now turn to a few examples of the note דחזי ליה in manuscripts ublished by KAHLE in *M.d.O.* Ms. No. 40a has in Jb. viii 19 the ote בסיפ מוג דחזי ליה יצמח which KAHLE explains 'Im korrekten Buche schreibt man יצמחו in der Bedeutung von יצמח' [1]). The textual eading is difficult and the *I.C.C.* on the Book of Job rightly remarks o יצמחו in viii 19 'if correct, an extreme case of sing. noun construed n a coll. sense as a pl..... But probably יצמח should be read'. All he same, KAHLE's explanation of the massoretic note is unduly autious and hardly does it justice. The tradition and manner of citing textual reading from a carefully revised codex are well established nd do not involve the use of the expression דחזי (or: סביר). The act that the note to Jb. viii 19 includes the technical term דחזי indic-tes, in our opinion, that what is cited from סיפ מוג in the case under liscussion is not a textual reading, but a conjectural reading recorded n the margin of the codex [2]). It is difficult to see what other meaning ould be read into the note. To continue with other examples from *M.d.O.*, in MS. No. 48a in 1 Ch. iv 15 is found the note דק דחזי ליה קנז.

The corresponding reading in MS. No. 48b (= *or qu* 680) is וקנזּ vithout a note. One suspects that the textual readings of the two Babylonian manuscripts, as well as the reading of the Tiberian recen-ion, are corrupt, since '*the sons of 'Elah and Qenaz*' scarcely makes ense at the end of verse 15. The reading קנז without the *waw*-con-unctive which is also found in some manuscripts and in the old ersions [3]), only partially improves the sense. *B.H.* adduces in its pparatus the *sebir* ובן which could be helpful, but is not attested ither in the Massorah of *B.R.* or in the Mp of L. In MS. No. 48b

---

[1]) *M.d.O.*, p. 142. In *or qu* 680 (cf. *M.T.B.J.*, p. 16) the note to יצמחו is בסיפ מוג דחזי לה שמו.

[2]) Similarly the note to Ex. xxxiii 3 in the *Tzufutkale Massorah* אעלה בקרבך בסיפ מוג דמיש בו can be explained as a citation of a *mishtabshin*-note from a arefully revised codex.

[3]) Cf. *B. H.*, *ad loc.*

(= *or qu* 680) there is preserved part of the Mm to 1 Ch. iii-iv. To iii 19 ובן זרבבל the note is בני זרבבל [להון] בן ה דחזי and the interesting point is that the note corresponds fairly closely to ה סביר ובני in the Mp of L. Finally we would mention a curious note to Jb. xl 14 in MS. No. 38c where the word vocalized אוֹדֶךָּ (*sic*) has above it the note דטען ביה דחזי אודיך. Whether דטען ביה means that a conjectural reading אודיך is erroneous or that the textual reading is erroneous, it is difficult to say. The verb טעה occurs in a note to Nu. xxxv 8 in the *Tzufutkale Massorah* in the following context: יתן מעריו דטעו בה, GINSBURG queries this by '? [דמיש בה]', but even if his suspicion is well-founded it can hardly help us resolve the difficulty of the note to Jb. xl 14 in MS. No. 38c. One cannot be even certain whether the *yodh* in אודיך stands for a *ṣerê* or a *segôl*. *Or qu* 680 has here, as we have seen, the note מיש over אוֹדֶךָּ while MS. No. 38a in *M.d.O.* reads אוֹדֶךָּ approximating the Tiberian אוֹדֶךָּ, but MSS. Nos. 38a and 38c both represent, as regards their vocalization and Massorah, a mixed Babylonian and Tiberian tradition [1]).

Of the four דחזי-notes found in the *Tzufutkale Massorah* only one is unqualified. This is the note to Ex. xxxii 28 which reads as follows: [בשלשת אלפי [דק ובהר יימג דחזי להון אלפים ד בע כשלשת אלפי עש צשרת אלפי איש דברק ויהי מקנהו דאיוב שנ בתר: אלפי איש ב דק בני לוי ויצק ברק.

The upshot of the above somewhat complicated note is that in four places אלפים would be more suitable than אלפי [2]). The three other דחזי-notes are the following: Gn. vii 8 אינה ב דחזי להון אינגו ומיש, Ex. xxvi. 31 יעשה דחזי להון תעשה ה ומיש and Dt. iii 12 [3]) ארבעה פסוקין דחזון להון למקרא שפת ולא קרן. The unusual wording of the last note may be due to the fact that the note recommends in effect the addition

---

[1]) Cf. *M.d.O.*, p. 134 and pp. 136-7.

[2]) The bracketed words are printed by GINSBURG as a footnote (at p. 262, col. II) to which attention is drawn by an asterisk on the side margin of the commentary. What is not explained, however, is what the footnote is based on. It is possible that the bracketed words were inadvertently omitted from the continuous commentary by STRACK, GINSBURG or the printers. But it is equally possible that the bracketed words were copied from a gloss in the margin of the Massorah. The bracketed עש looks suspiciously like a *clavis*, though we find no other instance of this device in the *Tzufutkale Massorah*.

[3]) The note indicates that the word שפת would be suitable after על in Dt. iii 12 and 2 Sa. xvii 11; 2 Ki. x 33 is almost certainly another of the verses, but the fourth verse eludes the present writer.

of the word שפת to the text, and hence the expression למקרא. But while it is clear that the massoretic direction is that the word שפת is *not* to be read in the text, it is not certain that note also implies that the דחזן is to be completely ignored; the note may still mean that though the proposed שפת (על) would theoretically be a more suitable reading, the text is not to be disturbed. Much the same consideration applies to the other two דחזי-notes. Here too one cannot say with complete assurance that ומיש indicates that the proposed alternative readings, rather than the textual readings to which the notes are appended, are erroneous. The uncertainty is due to the fact that ומיש (with the *waw*-conjunctive) is in two instances appended in the *Tzufutkale Massorah* to textual readings which have not a דחזי-note [1]). It is interesting also to note that in several instances the *Tzufutkale Massorah* has only the note דמיש where the Tiberian Massorah expressly confirms the textual reading against a *sebirin* by such expressions as ואינון or וקרי [2]). It could reasonably be argued therefore that, despite differences in terminology, the purpose of both Massoroth might in these cases be to safeguard the textual readings against plausible conjectural emendations.

Concluding Remarks.

While it cannot be claimed that the present writer's explanation of the term *mishtabshin* is more than tentative, it is nevertheless important to stress that one consideration militates against the acceptance of KAHLE's uniform explanation of the term.

This consideration is, as we have shown, that there are in the Babylonian Massorah instances in which it is intrinsically improbable that the note מיש has to do with an error in the textual reading. Outside the Babylonian tradition one must reckon also with the fact that *Ochlah w'Ochlah* 274 unmistakably uses the expression דמשתבשין בהון not to indicate faulty textual readings, but to warn against errors which might easily creep in if the textual readings are not carefully noted [3]). On the view taken in the present study the subject of the

---

[1]) Ex. xxxii 34 (הנה מלאכי באור ומיש בה) and Ex. xxxiii 10 (עמד חס ומיש בה).

[2]) See above n. 2 at p. 206.

[3]) The full note which relates to series of names of the nations inhabiting Palestine, lists (a) 14 such series which have a word-sequence peculiar to themselves and (b) word-sequences which have or have not the *waw*-conjunctive—all in accord with the textus receptus (cf. also FRENSDORFF's slightly amplified translation of the heading).

note *mishtabshin* is thus the indeterminate "some(people)" whereas the subject of *maṭ'in* in the Tiberian Massorah are scriptural verses or words which exhibit variations of order or of consonantal form so slight that they can easily be overlooked and thus lead to error [1]). In the ultimate analysis, then, the purpose of both terms appears to be the same. If the view taken here is correct, the *mishtabshin* and *maṭ'in* notes would seem to represent, so to speak, wisdom after the event, that is to say, notes inserted in the Massorah as a result of errors which had actually occurred. Support for this view is to be found, we suggest, in the fact that word-sequences which could easily lead to error are noted occasionally by the Babylonian Massorah and frequently by the Tiberian Massorah, without the special cautionary note *mishtabshin* and *maṭ'in* respectively [2]). In this connection it is also relevant to mention that in one case the *Tzufutkale Massorah* appends the note מיש where the Tiberian Massorah merely notes the defective spelling of two words [3]) and in another case the former Massorah has the note מיש where the latter Massorah has the note יחידאין [4])—a term used to indicate a number of words or conjunction of words which occur only *once* in the given form; it may well be that in both these cases the lure of the more usual form is guarded against by the note.

There can be little doubt that KAHLE is right in thinking that the term דחזי in the Babylonian Massorah corresponds to the term סבירין in the Tiberian Massorah. Nor do we disagree with his observation that the fact that manuscripts and translations often exhibit the readings of the *sebirin* shows that in the majority of cases the *sebirin* have to do with 'naheliegende und leicht zu verbessernde Textverderbnisse' [5]). Having said this KAHLE continues, however, as follows: 'Es mag in der „zu vermutenden" (i.e. in the *sebirin*—A.R.) Lesart auch oft eine alte richtige Lesart stecken. *Den Masoreten galten sie aber als von ihnen vorgeschlagene Korrekturen*' [6]). Now, the

---

[1]) BUXTORF the Elder's view of *maṭ'in* (cf. REACH, *op. cit.*, p. 13) comes nearest to the present writer's view. Cf. also PORGES in *B-L*, *loc. cit.*

[2]) This applies to such notes as . . . את . . . ואת; . . . את . . . ועד . . . עד . . . עד . . . עד; . . . מכל . . . מכל etc. Cf. also, for example, *Ochlah w'Ochlah* rubric 286 with the note to Gn ix 18 in the *Tzufutkale Commentary*.

[3]) Dt. viii 12 ובתים סבים מיש; *B.R.* טֹבִים הַטֹּבִים ה חסר.

[4]) Dt. iii 17 ועד ים מיש; *B.R.* וְעַד־יָם ד יחידאין.

[5]) *B-L*, p. 78, § q.

[6]) *Ibid.* Our italics.

last sentence is in its context not entirely free from ambiguity; for the sentence may mean either that the Massoretes adopted as their own earlier minor corrections of slightly corrupt textual readings, or that the *sebirin* were in fact corrections proposed by the Massoretes themselves. While so eminent an authority as KAHLE is entitled to the benefit of the doubt, we would observe here that the fact that such "corrections" occur only sporadically, leaving many slight and obvious errors uncorrected, suggests that the *sebirin* are not directly attributable to the Massoretes. The only hypothesis that would adequately explain the דחזי-notes is that these notes, as well as their counterpart in the Tiberian Massorah, are conjectural readings anciently noted in the margin of manuscripts and later reproduced by the Massoretes in their fuller apparatus. This hypothesis would explain (a) why the דחזי readings are sometimes no improvement on the corrupt textual readings, (b) the fact that occasionally there appears close on the heels of a דחזי reading what seems to be an authoritative confirmation of the textual reading, and (c) the unusual citation of a דחזי reading from a *sepher mugah*. It is reasonable to suppose that the Massoretes must have applied certain criteria in order to determine which דחזי-notes were to be left undisturbed and which were to be suitably qualified [1]). Now, although one has no means of knowing what such criteria were, the fact that the textual reading is sometimes confirmed against a דחזי reading suggests—and this is important—that the latter could not be simply suppressed. It remains to point out that Elia LEVITA's treatment of *sebirin* and *sebirin umaṭ'in* as synonymous terms purports to rest on his notion that the verb סבר connotes a mere speculative conjecture, so that even when the term *sebirin* stands alone it has, in LEVITA's opinion, a depreciatory sense [2]). It is doubtful, to say the least, whether this explanation could apply also to the term דחזי in the Babylonian Massorah, especially in view of BARTH's impressive suggestion that חזי corresponds to the mishnaic ראוי, worthy, suitable.

Our discussion would not be complete without mentioning the fact that one of the manuscripts collated by GINSBURG uses סבירין and דחזי as synonymous and interchangeable expressions. [3]) Thus, to

[1]) Such criteria may have had as their basis the number or quality of MSS which had the דחזי readings, but whatever the criteria were they could not have been identical with those which determined the *Qere* readings.

[2]) Cf. REACH, *op. cit.*, pp. 12-3.

[3]) *Introduction*, p 656 ff. No. 34. *Oriental* 1474, Folio MS of the Latter Prophets written in a South Arabian or Yemen hand *circa* A.D. 1650.

Is. i 11 the Mp of the MS remarks יאמר ייי ו דחזי להון אמר and the Mm not only repeats the phrase, but enumerates the six passages. On turning, however, to verse 18 of this chapter which is one of the six instances the Mp remarks: "It is one of the six passages where the *sebir* is אָמַר" [1]). In view of the fact that the MS represents a somewhat mixed tradition of Tiberian and Babylonian origin, [2]) this is interesting. We cannot share, however, GINSBURG's view that יאמר in Is. i 11 is abnormal, nor do we regard this form in the other five instances as syntactivally unusual [3]). It is difficult, therefore, to avoid the suspicion that the six *sebirin* in question are spurious. That spurious דחזי and סבירין notes occur both in the Babylonian and the Tiberian traditions is suggested by the fact that neither Massorah exhibits a well-defined corpus of these massoretic notes [4]).

---

[1]) *Ibid.*, pp. 657-8.

[2]) The Hebrew text has the Tiberian vocalization, but the Targum accompanying it has the superlinear vocalization.

[3]) The six instances appear to be the following: Is. i 11, 18, Is. xxxiii 10, Is. xli 21, Is. lxvi 9 and Ps. xii 6—all included in GINSBURG's alphabetical list of *sebirin* in *The Massorah* II. Only the Mp of L notes to Ps. xii 6 יאמַר°יהוה—ו מטע, *B. R.* Massorah is silent in these six instances.

[4]) One of the most striking discrepancies is that between *B.R.* and L. The Mp. of the latter notes only 71 *sebirin* as against 200 of the former. Even when one adds the *maṭ'in*-notes of L to its *sebirin*, the number would still be appreciably lower than that of the *sebirin* in *B. R.* This discrepancy, however, as well as a number of curious massoretic notes in the Mp. of L, cannot be cleared up before the Mm of L is published; the publication, promised as far back as 1929 (cf. *B.H.*, Prolegomena, p. xxviii, § 4), is still eagerly awaited.

WISDOM IN CREATION: THE *'ĀMÔN* OF PROVERBS VIII 30

BY

R. B. Y. SCOTT

Princeton

The remarkable picture of the role of Wisdom in creation in Prov. viii 22-31 is significant both for its place in the Old Testament thought of Wisdom, and for its subsequent influence on the language and substance of Jewish and Christian theology. These verses form a distinct section of one of the gnomic discourses which distinguish Prov. i-ix from the following collections of pithy maxims. Sometimes in these discourses Wisdom is personified as one who will reward those who love her, and in particular as a gracious hostess inviting the ignorant to her banquet. [1]) In two striking poems (i 20-33 and viii 1-36) Wisdom assumes the role of a prophetess, standing in places of public concourse and pronouncing oracles of reproach and exhortation, threat and promise. In chap. viii the stress is laid first on the intrinsic worth and blessings of what Wisdom has to offer, and then—in verses 22-31—Wisdom declares that the source and ground of her authority are to be found in her primacy in the creative work of God. "Yahweh himself made [2]) me as his first act" [3]).

Widely differing views have been held on three important problems which emerge in consideration of this passage. When Wisdom speaks here as a person closely associated with but distinct from Yahweh ("at his side"), is this only a daring figure of speech, or does the writer imply that he thinks of Wisdom as a self-existent being, however closely related to God? A second question concerns the possibility of foreign mythological influence in the picture presented—whether it be metaphorical or something more—, and, if this be

---

[1]) Cf. iii 15-18, iv 6, 8-9, vii 4, ix 1-6.

[2]) *qānāb* = "create", as in Gen. xiv 19, 22. BURNEY's argument for the translation "begat" is unduly influenced by the birth metaphor in verses 23-25 discussed below; cf. C. F. BURNEY, *J. T. S.*, vol. xxvii (1926) pp. 160-177.

[3]) lit. "the beginning of his ways", plur. as in LXX, Syr. Targ., cf. Job xl 19. This view is rejected by DE SAVIGNAC, *V.T.* (iv), pp. 429 ff.

accepted as probable, the source and extent of such influence. The answers to these two problems depend largely on the answer to a third: what is the meaning of the key-word *'āmôn* in verse 30, of which such divergent translations as "master workman" and "nursed child", have been given? If *'āmôn* means something like "master workman" or "architect", as most scholars seem to think, or even "nursling, little child", strong support is given to the view that Wisdom is here pictured as a distinct being and not simply as a personified attribute or function of Yahweh. The same might be said of other possible renderings of this word as a noun, to be considered below.

Vocalized as it stands in M. T., *'āmôn* appears nowhere else in the Old Testament, except as a personal name of a king, among others [1]), and as the transliterated name of the Egyptian deity [2]). It is found also, apparently, in Jer. lii 15 as a collective noun translated "artisans" in RSV [3]), but the text is suspect; LXX omits the word, and the parallel text in 2 Kings xxv 11 reads *hāmôn*, "multitude". It will be noted that there is no *k* prefixed to *'āmôn*, as is implied by the translation "*like* a master workman" in RSV. The word must be construed as in apposition to the subject of the verb in the predicate of a nominal sentence.

Since the translation "nursed child" points to the vocalization *'āmûn* [4]) rather than *'āmôn*, the question at once arises whether the Massoretic form is what was intended by the author. If so, there are two possibilities: (a) that the word is an adjective meaning "faithful [5])", and (b) that it is a noun indicating an occupation, of the type *bāḥôn* "assayer", corresponding to *'ommān* "skilled craftsman" (Cant. vii 2) and to Akkadian *ummânu*.

If, on the other hand, the vocalization is open to question, there are several additional possibilities: (a) the word may be *'ommān*, "skilled artisan", as in Cant. vii 2; or (b) it may be the noun *'ōmen*, or the commoner *'ēmûn*, "faithfulness"; or (c) the adjective *'āmûn* or

---

[1]) I.e., "faithful (servant) of ...."? Cf. 1 Kings xxii 26; 2 Kings xxi 18 ff.

[2]) Cf. Jer. xlvi 25; Nah. iii 8.

[3]) Holy Bible, Revised Standard Version, 1952.

[4]) So, *inter alia*, C. H. Toy, *Book of Proverbs* (I.C.C.), p. 183; J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer isr.-jüd. Ausprägung*, p. 119.

[5]) Cf. *Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. H. Kautzsch, 84 ak; *Gesenius' Handwörterbuch*, ed. F. Buhl, pp. 47; L. Koehler und W. Baumgartner, *Lexicon in V. T. Libros*, p. 59.

'mûn, the presumed singular of *'mûnîm*, "faithful ones" [1]) or (d) the adjective *'āmēn*, "firm, true"; or (e) the passive participle Qal *'āmûn*, "one cared for, reared (as a child)"; or finally, (f) the active participle Qal *'ōmēn*, "one who supports, cares for", or the same form in its specific substantive use, "guardian, trustee" [2]).

Three pieces of evidence do, in fact, suggest that from an early date there was much uncertainty about the vocalization and meaning of this important word [3]). The first is its interpretation as "nursling, ward", i.e., *'āmûn*, which goes back to Aquila's translation τιθηνουμένη, and is supported by Ibn Ezra and Kimchi [4]). The second is that the ἁρμόζουσα of LXX and the (*cuncta*) *componens* of Vulg. are active participles which point rather to *'ōmēn* than to *'āmôn* as the word being translated. Thirdly, the two Christological titles or epithets ὁ ἀμήν and ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ in Rev. iii 14 appear to have been derived, directly or indirectly, from Prov. viii 30 and 22 restpectively. It is hard to avoid the conclusion that in the text before him, whether it was a scroll of Proverbs or a florilegium of Messianic texts, the author of Revelation read *'-m-n* as *'āmēn*. Evidently we must not be restricted to the Massoretic vocalization *'āmôn* in our enquiry as to the meaning of this word.

Of the various possible forms and meanings we must ask which (i) has the strongest support from the ancient versions, (ii) is most clearly reflected in later writings which quote or allude to this passage in Proverbs, and (iii) best suits the context.

I. The meaning "skilled craftsman, master workman" is preferred by most lexicographers [5]), commentators [6]) and translators [7]). The grounds for this are (a) that *'āmôn* may be an alternative form of the *'ommān* of Cant. vii 2, related to Akkadian *ummânu*; (b) that this

---

[1]) Gesenius—Buhl, p. 47; Koehler—Baumgartner, p. 60.

[2]) Num. xi 12; 2 Kings x 1, 5; Isa. xlix 23; cf. *'ōmnôṯ*, "supports, door-posts", 2 Kings xviii 16.

[3]) So R. Stecher, *Zeitschr. Kath. Theol.* lxxv (1953) p. 433. Stecher remarks also on the resulting temptation to tendentious translations because of the importance of the passage in later theological speculation.

[4]) The form is found elsewhere in O.T. only in Lam. iv 5, where LXX τιθηνούμενοι corresponds to Aquila in Prov. viii 30.

[5]) König, Siegfried-Stade, Gesenius (Brown-Driver-Briggs); Zorell and Koehler-Baumgartner do not decide between "master workman" and "nursling"; Gesenius-Buhl prefers the latter.

[6]) Hitzig, Rohling, Malan, Duesberg, Strack, F. Delitzsch, Ringgren, Perowne.

[7]) Luther, de Wette, Reuss, Kautzsch; Eng. R.V., Amer. Stand. V., R.S.V., etc.

meaning is implied by LXX ἁρμόζουσα, Syr. ܡܬܩܢܐ, Vulg. *cuncta componens* and Targ. מהימנתא; that it is represented by τεχνῖτις in Wis. Sol. vii 21 and viii 6, where the writer clearly is alluding to this passage in Proverbs [1]). It is also the most emphasized of *four* alternative explanations noted in Midr. Ber. Rab. i 1. [2]) Philo, who seems to make no distinction between the roles of the Logos and Sophia [3]) refers to the former as δι' οὗ ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο (de Sacerdot. 5). The thought of the Logos-Wisdom as agent of God in creation appears also in the πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο of John i 3 and the ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα of Col. i 16.

If this was the meaning of *'-m-n* intended by the author of Prov. viii it would indicate that he was thinking of Wisdom as something very like an hypostasis. But the support for this view of the original meaning adduced from the ancient Versions is not nearly so clear cut as is often assumed. The active participles of LXX, Syr. and Vulg. point rather to the Hebrew active participle Qal *'ōmēn* than to a noun *'ommān* or *'āmôn*. It is true that the form *'ōmēn* also could be interpreted as "workman" [4]). But it might equally well mean "guardian, trustee", or, in the verbal use of the participle, "lending support" [5]). Targ. מהימנתא, also a participle, corresponds to Heb. נאמן, meaning "faithful, reliable". Further, the much quoted τεχνῖτις of Wis. Sol. is not conclusive, since in another passage the writer speaks merely of Wisdom's knowing *God's* works, and being present when *he* made the world (ix 9; cf. also i 14, ix 2, xi 24). In Wis. Sol. xiii 1 it is *God* who is the τεχνίτης. Philo too, in commenting on Prov. viii applies to Wisdom the epithets "mother" and "nurse", suggesting that he felt able to read the consonants *'-m-n* either as *'immān* or as *'ōmēn* [6]).

The meaning "master workman", moreover, does not really suit the context. Nothing at all is said about the carrying out of the creative acts by the *'āmôn*, even as Yahweh's agent. On the contrary, we are

---

[1]) vii 21 "wisdom, the fashioner of all things, taught me"; viii 4, "she is an initiate in the knowledge of God, and an associate in his works"; viii 6, "she is fashioner of what exists".

[2]) As the "master workman" or "artist" using the Torah as his plan, cf. *Aboth* iii 14. The other three explanations mentioned in Ber. Rab. are "nurse" (*'ōmēn*), "one protected or hidden" (*'āmûn*), and *'Āmôn* as a figure of greatness (Nah. iii 8).

[3]) Cf. H. A. Wolfson, *Philo*, vol. i, p. 255; ben Sira xxiv 1, 3; Wis. Sol. ix 1-2

[4]) Cf. Burney, *op. cit.*, pp. 160 ff.

[5]) See note 2, p. 215.

[6]) Cf. Wolfson, *op. cit.*, pp. 267-68. Stecher's objection that a *fem.* participle would be expected in this case (*op. cit.*, p. 434) will not stand; cf. T. J. Meek, *V. T.* vi (1956) p. 102.

told repeatedly (verses 26-29) that Yahweh did so, while the *'āmôn* rejoiced in his presence, as "when the morning stars sang together, and all the sons of God shouted for joy" (Job xxxviii 7). Here as elsewhere in the Old Testament, imagery from an older mythology has contributed to the figurative language of poetry [1]); in the Akkadian creation epic the gods were "joyful and jubilant" at Marduk's victory over Tiamat, as a result of which the world was created [2]).

II. Since the translation "master workman" is thus far from certain we turn next to the strikingly different interpretation "child cared for, ward, protegé" which also has considerable ancient and modern support [3]). To yield this meaning the consonants *'-m-n* must be vocalized *'āmûn*, a form occurring elsewhere only in Lam. iv 5, and there in the plural. The LXX reading τιθηνούμενοι (in the singular) is Aquila's translation of *'-m-n* in Prov. viii 30. Kimchi explains the sentence as meaning "I was reared at his side" [4]), and Ibn Ezra similarly. The rarity of the Qal participle passive should occasion no difficulty since the Qal participle active in the sense "foster-father, guardian" is not uncommon. We have noted already that "a protected (child)" is recognized in Midr. Ber. Rab. i 1 as a possible meaning of the word, and this, further, is the reading in Midr. Mishle viii 30. [5])

At first sight the meaning "cherished child, protégé" seems particularly well suited to the context. Twice (verses 24, 25) Wisdom declares that she "was born" (חוללתי) before the world was made. BURNEY has made an apparently strong case for translating the קנני of verse 22 "Yahweh begat me", comparing Deut. xxxii 6, אביך קנך הוא [6]). Further, in Ps. cxxxix 13, as here in verse 23, the verb קנה is associated with the verb סכך, and in that passage the birth process is clearly referred to. Again, the figure of a little child seems especially appropriate to one who is Yahweh's "delight" (שעשועיו, with LXX [7]) and who "plays" continually in his presence (משחקת) [8]).

---

[1]) E.g., Amos ix 3; Ps. xviii 11, lxxviii 13-14.

[2]) Tablet iv, line 133.

[3]) Aquila, Midr. Mishle, Kimchi, Ibn Ezra; CASTEL, GESENIUS-BUHL; King James Vers. "one brought up"; Jew. Pub. Soc., "nursling"; SMITH-GOODSPEED, "ward"; MOFFATT, "foster-child"; commentators—TOY, GUNKEL, FICHTNER, GREENSTONE, LOEWENSTEIN, WILDEBOER, MARTIN, GEMSER, FRANKENBERG.

[4]) Kimchi, *Radicum Liber*, ed. BIESENTHAL-LEBRECHT, p. 21.

[5]) See note 2, p. 216.

[6]) But see note 2. p. 213.

[7]) Cf. Jer. xxxi 20, *bēn yaqqîr . . . . yeled ša'ᵃšu'îm.*

[8]) Cf. Zech. viii 5, *yᵉlādîm wᵉyālādôt mᵉsaḥᵉqîm.*

An evident reflection of the cosmogonic passage in Prov. viii and of the interpretation "cherished child" is to be observed in the Christological terminology of Col. i 15-17. [1]) Although the influence of a Messianic interpretation of Ps. lxxxix 28 may be detected also [2]), nowhere except in Prov. viii do we find in the Old Testament the idea of one who is "firstborn of all creation". The similar Christological title "the beginning of God's creation" in Rev. iii 14 is, as already noted, associated there with "the Amen", for which Prov. viii 30 is a much more probable background than Isa. lxv 16 [3]). John xvii 5 also may be an oblique reference to this view of the meaning of *'-m-n*.

Further consideration of the relation of *'-m-n* to its context, however, raises doubts about the validity of this interpretation, even though it can be traced back to New Testament times [4]). The metaphor of begetting and birth is used elsewhere of the origin of earth and mountains, sea and dew, without any suggestion that these are personified [5]). שעשועים expresses not only the delight of a father in his child, but that of a farmer in his vineyard and of the pious student in the Torah [6]). Similarly, שחק is not restricted to the playing of children; it is used of ritual singing and dancing [7]), the gambolling of beasts, merrymaking in general, and even the fooling of the practical joker [8]). If the reference here is not to the playing of a child, a suitable alternative may be suggested by Ps. civ 24-26 where Leviathan "plays" along with other creatures in a world made by Divine wisdom.

The fact is that the thought of Wisdom as a child playing is not really congruous with the total context in Prov. viii, and this suggestion, based on the metaphors of birth and play, is superficial [9]). The first part of the chapter and the peroration in verses 32-36 appeal to men to listen to wisdom because of her primacy in creation, which

---

[1]) "the first-born of all creation, for in him all things were created..... all things were created through him and for him. He is before all things, and in him all things hold together".

[2]) Cf. Shem. Rab. xix (xiii 2), "I will make king Messiah the first-born, as says Ps. lxxxix 28".

[3]) Cf. R. H. Charles, *Revelation of St. John*, vol. i, p. 94.

[4]) Perhaps also to Wis. Sol. viii 3.

[5]) Ps. xc 2; Job xxxviii 8-9, 28-29.

[6]) Isa. v 7; Ps. cxix 24.

[7]) 2 Sam. ii 14, vi 5, 21; Stecher, *op. cit.*, pp. 435-37 explains the "play" of Wisdom as a cultic dance before Yahweh.

[8]) Job xl 20; Ps. civ 26; Jer. xv 17; Prov. xxvi 19.

[9]) So H. Ringgren, *Word and Wisdom*, p. 102.

is expressed as priority in sequence. For this high claim to grave authority the imagery of gay, thoughtless childhood is inappropriate.

III. A third possible meaning of *'-m-n* has been mentioned in passing, viz., "guardian, foster-father". This requires the vocalization of the radicals as *'ōmēn*, and has strong though indirect support from LXX, Syr. and Vulg. LXX ἁρμόζουσα, "binding, arranging" Syr. ܡܫܟܚ, "fashioning", and Vulg. *cuncta componens*, "uniting, putting together" are active participles, and represent a possible translation of the Heb. Qal participle active *'ōmēn*, though not the specific meaning "guardian". Yet the form *'ōmēn* with this meaning appears to have given rise to one of the recognized interpretations. In Wis. Sol. vii 21, 27, ix 11, Wisdom "the fashioner of all things" is also the teacher and guide of men. In ben Sira she watches over men like a mother (xv 2-5) and like a strict instructor (iv 11-19, vi 20-21, 24-31). In view of ben Sira's identification of Wisdom with the Torah [1]), an echo of the same thought may be recognized in Paul's description of the Law in Gal. iii 24 as "our schoolmaster" (KJV) or "custodian" (RSV) (παιδαγωγὸς ἡμῶν). We have noticed already that Philo speaks of Wisdom as "the nurse (τιθήνη) of the all", and that in Midr. Ber. Rab. i 1 "trainer, pedagogue, one who rears a child" is one of the four interpretations of *'-m-n* noted [2]).

It can also be said that this thought is particularly congenial to the larger setting of Prov. viii 30, and is at least suitable in the immediate context. It underlies the two other poems in chaps. i-ix where Wisdom is personified and addresses men in the first person [3]). In the first part of chap. viii Wisdom is presented as the guide and lover of men, the source of the gift of ruling others and of man's true life. This thought is the counterpart and presupposition of that of the cosmogonic passage. Indeed, the interpretation of *'-m-n* as "nurse, guide" would give to the poem as a whole a new unity. On the other hand it does not seem to accord with the picture of the *'-m-n* within the cosmogonic passage itself.

IV. We pass then to the more generalized meaning for *the same* form *'ōmēn* suggested by LXX, Syr. and Vulg., "binding, uniting, fashioning". Wisdom is then seen as personifying the principle of coherence and order in the world which Yahweh is creating. This

---

[1]) Ben Sira xxiv 23-29. This became "a commonplace" (so W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, pl 170, quoting Ap. Bar. iii 37 ff.; 4 Macc. i 17).

[2]) See notes 2 and 6, p. 216.

[3]) i 20-23, ix 1-6, 11, 13-18.

again seems to have originated one of the traditional interpretations. In his praise of the Lord of creation, ben Sira says in xliii 26 "By his word all things hold together" (σύνκειται πάντα) [1]. So in Wis. Sol. i 7 "the Spirit of the Lord" is "that which holds all things together" (τὸ συνέχον τὰ πάντα); in view of i 4-6, vii 21, ix 17 the same might have been said of Wisdom. Philo, who does not differentiate between "Word" and "Wisdom", calls the Logos "the bond (δεσμός) of all things" [2]. And finally, Col. i 17 in a context full of reminiscences of Prov. viii 22 ff., says of Christ not only that he is "the firstborn of all creation" but also that "in him all things hold together" (συνέστηκε).

This interpretation preserves the thought of Wisdom's share in Yahweh's creative work expressed by the more familiar "master workman" (I), without the suggestion of hypostatic independence which makes that translation difficult to accept and which conflicts with the express statements that Yahweh himself performed the creative acts. It is therefore in keeping with both the immediate and the larger context. In meaning it is close to the adjectival interpretation which follows.

V. The final possibility is to take *'-m-n* as a predicate adjective meaning "true, faithful", in the Massoretic form *'āmôn*, in the form *'āmēn* suggested by Rev. iii 14, or in the form *'ᵉmûn* or *'āmûn* (sing. of *'ᵉmûnîm*). There is versional support for this in Targ. מהימנתא, and in the ἐστηριγμένη of Symm., Theod. It is just possible that it is reflected also in the adjectives βέβαιον and ἀσφαλές in the catalogue of Wisdom's attributes in Wis. Sol. vii 23. The Messianic epithet "the faithful and true witness" in Rev. iii 14 (cf. xix 11) is taken from Ps. lxxxix 38 and linked with "the Amen.....the beginning of God's creation" by a natural association of ideas. This meaning of the word is entirely suitable in the context generally, and particularly in verse 30 where it corresponds to the adverbs "daily (יום יום) and "always" (בכל עת) [3].

As we look back over the foregoing it is evident that a case can be made *for any one* of the forms and meanings listed, I-V. Each has definite or possible support from the ancient versions, each appears to be alluded to by later authors, and each makes more or less sense

[1]) Heb. text differs, however.

[2]) De Fuga 20.

[3]) F. Delitzsch held that *'āmôn* is here equivalent to *tāmîḏ* (quoted by Stecher, *op. cit.*, p. 435, n. 99).

in the context. Yet only one of them can have been written by the author of Prov. viii. He may, indeed, have used a word capable of more than one meaning, and the ambiguity of the evidence suggests that he did so. How then shall we decide what word he wrote, and what meaning he intended?

The answer is not to be found by amassing later literary allusions since these testify only to different exegetical traditions, which were established already at an early date. No one of these can be identified as correct simply because it was perpetuated by later interpreters. There are differences also in the testimony of the ancient Versions, though LXX, the oldest version, supported by Syr. and Vulg., is of more help because it points to a vocalization of *'-m-n* which may explain how the later differences arose. Suitability to the context of one or other of the proposed meanings is a matter of opinion; yet it is the most decisive of the three criteria since an unsuitable meaning is ruled out, no matter how widely it is represented in tradition.

The method here proposed for solving the puzzle is to consider each of the five possible interpretations in turn, on the supposition that it was the author's meaning, to see how the alternative explanations could have arisen from it.

(1) If the form was *'āmôn* or *'ommān*, "master workman", there seems to be no way to account for the rise of the interpretations (II) "nursling", and (III) "guardian". Number IV "binding, uniting" is a related idea, no more; it does not suggest the acts of an agent so much as an inherent force or principle. Number V, however, could have resulted if *'āmôn* was taken to be the adjective "faithful" rather than the noun "master workman".

(2) If the original form was (II) *'amûn*, "nursling", this again could have been read as a predicate adjective, the presumed singular of *'ᵉmûnîm*, "faithful ones". It is difficult to see how it could have given rise to any of the other interpretations.

If the original form was *'ōmēn*, this might have either (3) the specific meaning of the participle used as a verbal noun, "guardian", or (4) the more general meaning of the verbal use of the participle, "binding, uniting". From the latter a second specific nominal meaning "(master) workman" (I) could have been derived, and also, as is evident from the adjectives related to this verbal root, the meaning "one who is true, faithful" (V). Here the question arises whether the ἀμήν of Rev. iii 14 may not represent the *Aramaic*

participle corresponding to Hebrew *'ōmēn*, rather than the Hebrew verbal adjective meaning "true" [1]).

(5) If the *'-m-n* was vocalized *'āmôn*, with the intended meaning "faithful", it could have been taken to be a noun equivalent to *'ommān*, "skilled craftsman" or "master workman". If the same thought had been expressed by the form *'āmûn*, this in turn could explain the transition to the meaning "nursling, cherished child". Since the variation arose before there was any written indication of the vowels, the meaning "faithful" might thus have been associated with either form (*'āmôn* or *'āmûn*) and then have developed in divergent directions to give the mutually exclusive meanings "master workman" and "nursling". Admittedly this is a very tenous explanation, included only for completeness' sake. The same must be said of the attempt to connect the adjective "faithful" with the participle *'ōmēn* "binding, uniting" through a common area of meaning. No line of connection with the meaning "guardian" suggests itself.

If this method of attempting to solve the puzzle has any merit it points to an original form *'ōmēn* as that from which the divergent traditions may be explained most plausibly. When the suitability of the several meanings in the context is reconsidered, it is seen that the form *'ōmēn* with the non-specific meaning "binding, uniting" is also the most probable of the five possibilities. The convergence of the two lines of evidence makes a strong case for this interpretation. The question remains: does this mean that Wisdom is united with Yahweh as an "associate" in his creative work? Does it mean that Wisdom is a "binding force in whom all things hold together", as in Col. i 17? Or does it mean that Wisdom was a *link* or *bond* between the Creator and his creation? In view of what is said in verses 30-31 the last of these is the most likely. Wisdom is Yahweh's delight and in turn finds her delight in the sons of men. She "plays" in his presence, and also in the inhabited world. "To play", as sometimes elsewhere, has here the nuance "be active, display vitality [3]). We may interpret Prov. viii 30a, therefore: "Then was I at his side, a living link" (or, "vital bond") [4]).

---

[1]) See note 4, p. 216.

[2]) Cf. the well argued case for an Aramaic original of Rev. in Charles C. Torrey, *Apocalypse of John* (1958).

[3]) See note 8, p. 210.

[4]) Cf. Davies, *op. cit.*, p. 152: "the function of Wisdom was twofold, it operated both in the cosmos, in creation, and also in the world of men".

This interpretation seems to satisfy all the evidence and contradict none of it. It illuminates the immediate context and accords with the role of Wisdom as presented throughout Prov. i-ix. It is inherently more probable than either "master workman" or "cherished child", the ancient but mutually exclusive interpretations most favored by translators and commentators. Apart from these there is no ground for suggesting that Wisdom is thought of as an hypostasis by the author of this passage [1]). What we have here is simply a poetic personification of the thought of Prov. iii 19-20a [2]):

> Yahweh by wisdom founded the earth,
> Establishing the heavens by understanding;
> By his knowledge the depths broke forth.

---

[1]) It is this suggestion which has led scholars to suspect the influence of non-Hebrew mythological antecedents, especially when *'āmôn* is translated "artisan, master workman, expert". If the analysis in the present article is valid, the question does not arise. But cf. H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos*, p. 94; H. RINGGREN, *Word and Wisdom*, chap. iv; T. H. GASTER, *V. T.* iv (1954) pp. 77-78; J. DE SAVIGNAC, *V. T.* iv (1954) pp. 429 ff.; H. RANSTON, *O. T. Wisdom Books and their Teaching*, pp. 77 ff.; R. MARCUS, *H. U. C. A.* xxiii (1950-51), pp. 157-171; STECHER, *op. cit.*, pp. 416-19.

[2]) Cf. Ps. civ 24, and Targ. Jer. on Gen. i 1, *bᵉḥūḵmā' bᵉrā'*.

SHORT NOTES

A PALESTINIAN SYRIAC TEXT OF THE BOOK OF LAMENTATIONS

Among the manuscripts from the Cairo Geniza there is a palimpsest of the Palestinian Syriac text of Jeremiah and Lamentations (and of the Epistle of Jeremiah as I have reason to believe) underneath a text of Berešit Rabbah, fragments of which are to be found in many libraries [1]). Parts of this manuscripts have been published by A. S. Lewis/M. D. Gibson, *Palestinian Syriac Texts from palimpsest fragments in the Taylor Schechter Collection* (London, 1900): Fragments II-V.

Some 50 years ago A. E. Cowley in his catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library [2]) mentioned some more fragments of the same manuscript. With one—partial—exception [3]) these texts escaped the notice of later scholars and J. Ziegler in his edition [4]) of the LXX of Jeremiah, Lamentations, Baruch and the Epistle of Jeremiah does not mention these texts.

In this particular case time had a devastating effect [5]) for the leaves have been covered with grease-proof paper so that the underwriting has become largely illegible. Of whole pages of which Cowley could still determine the extent of palimpsest-text contained in them, scarcely one word can be read now. (The use of ultra-violet rays was of no great help in this connection).

---

[1]) London, British Museum, Ms. Or. 6581, fragm. 3; Manchester, John Rylands Library, Parchment Geniza fragm. no. 49; Cambridge, University Library, Ms. Or. 1085, Box 4^{55}. To judge from P. Kahle, *The Cairo Genizah*, Oxford, 1959^{2}, p. 205 the Leningrad MS Antonin 958 seems to contain parts of the same manuscript.

[2]) A. E. Cowley, *Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library*, Vol. II, Oxford, 1906, col. 256 (Ms. heb. e. 73, f. 42-43: Jer. xxi 14-xxii 3; xxxviii); col. 268 (Ms. heb. b. 13, f. 12-13: Lam. i 10-18; Jer. lii 22sqq.).

[3]) M. H. Gottstein "A list of some uncatalogued syriac Biblical manuscripts" *BJRL*, 37 (= 1955), p. 435 where only Ms. heb. e 73 is mentioned (no reference being made to Cowley's catalogue).

[4]) *Septuaginta. Vetus Testamentum graecum Auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum*: XV Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae. Göttingen, 1957, p. 27-28.

[5]) As I found during my visit, last summer, to the Bodleian Library, made possible by the Netherlands Organization for the Advancement of Pure Research (Z.W.O.).

In order to draw the attention of scholars—who with the help of modern techniques (fluorescence-photography, etc.) might be able to make more out of these texts—I publish herewith the only page (Ms. heb. b. 13, f. 12b) which can be read with some certainty [1]).

Oxford Ms heb. b. 13 f. 12 b [Lam. i 15-18]*

Col. b	Col. a
ܒܥܠܕܒܒܐ :	(15) ܣܚܠܐ، (ܡ)[ܪ]
(17) ܦܪܣܬ ܨܝܘܢ	ܡܪܝܐ، : ܘ]ܪܐ
ܐ[ܝ](ܕ)ܝܗ̇ ܘܠܐ	ܥܠܝ، ܙܒܢ]ܐ
ܗ[ܘܐ ܠܗ̇	ܕܢܬܒܪܘܢ
ܡܢ]ܚܡܢܐ(ܢ)	ܒܚ[ܝܪ̈]ܐ(،)
ܦ[ܩܕ ܡܪܐ	(ܡ)ܒ[ܝܪܬ](ܐ)
ܠ]ܝܥܩܘܒ	ܚܝܪ [ܡ]ܪ(ܐ)
ܥ]ܪ̈ܘܗ ܣܬܝܗ	ܠܒܬܘܠܬ[ܐ
ܣܢܐܘܗܝ :	ܒܪܬ ?[
ܗܘܬ ܟܒܢܬ	ܕܝܗܘ[ܕܐ
ܐܘܪܫܠܡ	(16) ܥܠ ܗܠܝܢ
ܡܣܐܒܐ	ܐܢܐ ܒܟܝ(ܐ) :
ܒܝܢܬܗܘܢ :	ܐܟܗܪ،
(18) ܙܕܝܩ ܗܘ	ܥܝ(ܢ)، ܡܢ
ܡ[ܪ]ܐ ܠ(ܒ)ܕ[ܝ](ܠ)	ܒ]ܟܝܐ ܠܒܪܝܠ
ܕ ܦܩܕܗ	ܕ](ܪ)ܚܩ ܡܢܝ
(ܐ)ܡܪܝܬ :	ܡܢܚܡܢܝ
ܫܡܥܘ (ܒ)ܕܘ	ܡܢܚܡܢܐ :
ܟܠ[ܥܡ]ܡ̈ܐ :	ܕ ܕܗܘܐ
ܘܚ(ܡ)[—]ܘ̇[-]-	ܡܬܢܒ ܢܦܫܝ :
ܡ[-(ܚ)ܫ[ܘ]ܒܐ،	ܐܬܒܪܘ
(ܒ)ܬܘܠܬ،	ܒܢܝ، ܡܢ[ܝ]ܢ(ܝ)
ܘܥܠܝܡܝܐ،	ܒܙܠ ܕܬܩܦ

1) It is true that f. 13a is also quite legible, but 2/3 of this page is missing and the subject-matter of the remaining portion (the description of the temple in Jer. lii 22sqq.) is too difficult to allow reconstruction of the text.

* Letters that are imperfectly legible are enclosed within ( ).

Only those diacritical points of ܓ̣ and ܪ which can be read without doubt are reproduced.

Col. a l. 6 For (ܐ)[ܥܪܬܐ]ܕ(ܡ) as a possible rendering for ληνὸν cp. A. S. Lewis/M. D. Gibson, *A Palestinian Syriac Lectionary*, London, 1897, p. 64 l. 11 [=Joel iii 13] and p. 119 l. 13 [=Is. lxiii 3].

l. 13 The verb ܓܗܪ seems to be new to this dialect. In Edessene Syriac the Aphel of ܓܗܪ has, *inter alia*, the meaning 'obscuravit', 'occaecatus est' (C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Halle a/d Saale, 1928², p. 107).

l. 13/14 ,ܐܓܗܪ and ,(ܐ)ܥܝܢ possibly correspond to a Greek text with κατήγαγον and οἱ ὀφθαλμοί μου respectively (For these readings cp. '51ᶜ -62-770-26 Tht' in the critical apparatus of Ziegler's edition *ad locum*).

l. 15 ܒܟܝܐ[ܒ] reminds of δάκρυα in '26 Aethᵖ Arab Arm; *a fletu* Ambr' in Ziegler's critical apparatus *ad locum*.

l. 17 ܡܣܝܐܢܝ is not based upon a known element of the Greek tradition; cp. A. S. Lewis/M. D. Gibson, *o.c.*, p. 214 l. 4 [=Is. lx 1] and l. 8 [=Is. lx 3] where the same word has no counterpart in a known Greek text.

Col. b l. 5 Before ܣ[there is too much room for a single ܝ, but there does not seem to be room for ܡܝ. Therefore ܡܢ seems to me the most probable restoration.
For the ܐ denoting *ā* cp. F. Schulthess, *Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch*, Tübingen, 1924, p. 7: § 10.2 a and, *e.g.*, also ܡܣܝܐܢ Titus ii 11.

l. 8 For ܛ[ܪܣܘ] cp. S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, New York, 1942, p. 177 f., who quotes Lv. viii 24 from A. S. Lewis, *Codex Climaci rescriptus*, Cambridge, 1909, p. 4, where ܛܪܣ renders κύκλῳ. On f. 13a, col. b l. 6 of Ms. heb. b. 13 ܛܪܣ ܛܪܣ (twice!) corresponds to κύκλῳ of Jer. lii 23. Here, in Lam. i 17, the word equals a form of the verb κυκλοῦν, for which there is no support in the Greek tradition.

l. 12 ܡܣܐܒܐ is nearer to the Hebrew נִדָּה than the LXX-rendering ἀποκαθημένην. The Pal. Syr. version of Ez. xxii 10 and xxxvi 7, where the LXX renders נִדָּה in exactly the same way, is not preserved.

l. 17 The Aphel of this word is rare (cp. F. SCHULTHESS, *Lexicon Syropalaestinum*, Berlin, 1903, p. 115). In Ps. v 11 (M. BLACK, *A Christian Palestinian Syriac Horologion*, Cambridge, 1954, p. 182, l. 11) ܡܙܪܘ represents παρεπίκρανάν.

l. 21 For ܡܐ[ܘ](ܫ)[ܡ] as a possible rendering of τὸ ἄλγος (or τὰ ἄλγη?; not attested in Greek!) cp. A. S. LEWIS/ M. D. GIBSON, *o.c.*, p. 56 l. 3 [=Job xvi 7].

Leiden W. BAARS

THE QUMRAN SECTARIES: A REJOINDER

In VT x, 1960, pp. 65 ff., Dr. Cecil ROTH complains in very intemperate terms of my examination of his theory of the identification of the sect of the Scrolls, and accuses me of inaccuracy. This is a very serious accusation, but happily it is without justification.

1) Dr. ROTH says: "On p. 381 Professor ROWLEY asserts that in my book, *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls*, 'no attention is drawn to the fact that 1 Macc. i 1 says that Alexander who had become King of Greece came from the land of the Kittim.' " He goes on to point out that on p. 77 he refers to 1 Macc. i 1. In the passage to which Dr. ROTH takes exception I do not say that there is no reference to 1 Macc. i 1 in his book. I was dealing with the pages in the text of his book in which he equates the Kittim with the Romans and refers to the Targum to Num. xxiv 24, but makes no reference to the older passage in 1 Macc. i 1. I proceed immediately to add that in his appendix on p. 77 he allows the possibility that the Kittim could be the Greeks, and I deal with his argument there. Since I deal with both passages, there is clearly no unfairness or inaccuracy.

2) Again, Dr. ROTH complains that I assail his identification of the Man of Lies with Simon bar Giora, since this identification was put forward only tentatively. It is surely not improper to examine a view that is put forward even tentatively, and especially one that Dr. ROTH still claims to have 'some solid justification'.

3) In the same way Dr. ROTH complains that I criticize what he writes 'very hesitantly' about the Copper Scrolls, and adds that he warns his readers not to be swept away by romantic guesswork. As I cite the latter passage I cannot be accused of missing it. An author

who puts forward tentative views 'very hesitantly' in order to build up a case, and who presumably wishes to influence his readers by such views, must expect to have their weaknesses exposed, and it is in no way improper to expose them. If it were, then it would have to be recognized that a great deal of Dr. ROTH's book is above criticism.

4) Dr. ROTH accuses me of inaccuracy in that I cite the Commentary on Ps xxxvii (Fragment C, lines 3f), which promises that the Wicked Priest will suffer at the hand of the Gentiles, and says the passage "does not in fact speak of the Wicked Priest but of a Priest". Actually the text is broken and what survives is ן הרשע. The word 'wicked' is therefore *certainly* attested, and since Dr. ROTH recognizes, both in his book (p. 20, n. 1) and in his complaint of my inaccuracy, that the broken word is to be read as הכהן, the inaccuracy does not lie at my door.

5) Further, Dr. ROTH complains that I find it remarkable that the Romans did not destroy the Zealot centre at Qumran after the revolt of Judah the Galilaean in A.D. 6, since on p. 26 he gives his "considered opinion' that the Zealots entered into the occupation of the Qumran centre after Judah's abortive rebellion. But on p. 65 he presents his view that the Zealots occupied the abandoned Qumran centre 'eight or ten years' after 4 B.C., and proceeds to give an account of the revolt of Judah, and continues "he (i.e. Judah) perished, and his followers were dispersed, the most devoted no doubt retiring *back to* their remote centre by the Dead Sea." It is a commentary on Dr. ROTH's use of "no doubt" that he himself now doubts this, and finds it improper on my part to attribute to him the view he clearly expressed. That Dr. ROTH presents inconsistent views within a single book without properly integrating them is not my responsibility. I may add that the view expressed on p. 26 in no way disposes of my argument. It would be just as remarkable for the Romans to suppress the revolt of Judah and immediately afterwards permit the surviving rebels to establish themselves in the imposing headquarters at Qumran.

(6) Dr. ROTH complains of "a somewhat virulent note" near the end of my article (where no virulence was intended), in which I refer to the Habakkuk Commentary Col. ix, lines 4 ff., and he distinguishes between the ill-gotten booty of the Priests and the official Temple treasure. It would still be remarkable for Eleazar ben Jair to be composing in A.D. 73 a prediction that the wealth of the last priests of Jerusalem would fall into the hands of the Romans.

(7) Dr. Roth complains that I rely to a great extent on the Zadokite Work. He himself says that this work was "the fundamental document" of the sect, "reflecting the circumstances of their establishment" (p. 46 of his book), and he makes frequent use of it. It would seem to be his contention that it is reliable when he wishes to make use of it, but that its use should be denied to those who differ from him. He must not take it hardly that I cannot agree to this.

Manchester H. H. Rowley

THE EXODUS FRAGMENT FROM MASSADA

In *The Times* appeared on the 16th February 1960 a photograph of a fragment of parchment which was found in a cave between Massada and Ein Geddi. It contains a biblical text (Exodus xiii 11-16), but about two thirds of the original manuscript are missing: only the left part of ten long lines remains. The last line is poorly preserved, and only a few of the letters can be recognized; the quotation from Exodus xiii can be discerned as far as v. 16a inclusive. It is feasible, however, that the lost part of the phylactery contained v. 16b (consisting of 25 letters according to the Massoretic spelling). The photograph also appears to justify the assumption that a tear runs along the whole of the lower edge of the fragment. This would explain why the last couple of letters or so of both v. 16a and v. 16b are not preserved.

The following is a transcription of the text.

Line 1: רץ הכנעני כאשר
„ 2: [ב]ר[ת כל פ]טר רחם ליהוה
„ 3: זכרים ליהוה וכל
„ 4: ערפתו וכל בכור
„ 5: בנך מחר לאמר
„ 6: וצאנו יהוה ממצרים
„ 7: ה לשלחנו ויהרג יהוה
„ 8: דם ועד בכור בהמה
„ 9: רחם הזכרים וכל [בכור]
„ 10: [ול]טוטפת בי[ן עיניך]

It will be observed that the orthography employed is that of the MT, with the exception of the defective spelling וצאנו [ה] in line 6 instead of הוציאנו of the MT.

The text is also that of the MT. Thus in line 2 the fragment follows the MT against the LXX which, after רחם read הזכרים. Again, in line 3 the fragment agrees with the MT against the LXX which, after הזכרים, appears to have read תקדיש. In line 7 our text agrees with the MT in reading the Tetragrammaton after ויהרג, against the LXX which certainly reflects a shorter text (ויהרג כל בכור).

As far as the lost text is concerned, a similar conclusion may be reached on the basis of a statistical investigation. As the spelling employed in the preserved text follows the MT closely, it follows that we can gain some information of the lost text by counting the consonants of the relevant parts of the MT of Exodus xiii 11-16. The result would be as follows: in line 1 17 letters are missing; in line 2: 23 letters; in line 3: 23 letters; in line 4: 23 letters; in line 5: 23 letters; in line 6: 21 letters; in line 7: 22 letters; in line 8: 20 letters; in line 9: 20 letters; in line 10: 21 letters. The comparatively low number in line 1 may be accounted for by assuming that the scribe left an empty space at the beginning of the line; or it may be that he followed the text of two manuscripts which read אלהיך after יהוה[1]). The latter assumption would bring the number of missing letters in line 1 up to 22 which whould tally nicely with the number in the next lines. In line 2 it appears that the text followed the MT by reading לך ולאבתיך instead of the shorter text offered in the LXX. In line 3 the scribe probably wrote וכל instead of כל of the *Vorlage* of the LXX—and he certainly wrote the whole of the phrase וכל פטר שגר בהמה אשר יהיה לך which in *Biblia Hebraica* is regarded as a later addition. In line 4 the scribe did not, as the LXX translator seems to have done, read רחם after פטר.

The result of our investigation is that the manuscript in its original form followed the MT closely with the only certain variant הוצאנו for הוציאנו of the MT in line 6.

P. Wernberg-Møller

---

[1]) Cf. de Rossi, *Variae Lectiones Veteris Testamenti*, I, p. 59. This variant is reflected in the Samaritan version and in the LXX.

REVIEWS

O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, Beihefte ZAW, Berlin Töpelmann 1959, 161 pp.

Une étude comme celle que vient de tenter O.K. est au carrefour d'une double série de recherches, d'une part celles qui déterminent la portée exacte de tel ou tel thème biblique (ce que vient précisément de faire récemment pour l'eau Ph. Reymond), et d'autre part celles qui cherchent le point d'insertion de la littérature biblique dans l'ensemble des littératures du Proche Orient. C'est dire tout l'intérêt qui s'attache à la présente publication, d'autant que la mer, surtout sous son aspect d'océan primordial, joue un rôle de premier plan dans les textes relatifs à la création.

Rompant avec une vue un peu restrictive, représentée encore récemment par Speiser et qui réduit Israel à n'être qu'une province culturelle de la Babylonie, O.K. commence son étude par une première partie sur „la signification religieuse de la Mer dans l'Ancienne Egypte". La difficulté résidait dans l'abondance des textes, le flou et la diversité des représentations égyptiennes. O. K. n'a pas fait une étude exhaustive du symbolisme de la mer „très verte" dans les textes des Pyramides (§. 33, 802 et non 902), ni du Nu(n). A juste titre, il est parti de certains textes suggestifs du Nouvel Empire comme le ch. 17 du Livre des Morts et des explications qu'en donnent les égyptologues modernes. Autour de ce chapitre 17 viendront aussi bien les textes des Pyramides du IIIème millénaire que le Papyrus Bremner-Rhind ptolémaïque. Le Nu(n) est à la fois élément liquide inerte, et principe actif divinisé. Dans la théologie memphite il est assimilé à Ptah et père du dieu primordial Atum. Enfin sur le sarcophage de Séthi Ier une reproduction montre le Nun entourant tout l'univers organisé. Il est doué, d'après le Pap. Carlsberg I (commentaire démotique, donc tardif), d'une „fécondité potentielle" (p. 28) et selon le Pap. Boulaq 3 (également tardif) il alimente le Nil; mais la conception paraît ancienne (Hymne a Ptah de Berlin publiée par Wolf, *Äeg. Zeit.* 64, p. 32) et l'hymne d'Aménophis IV connait un Nil qui sort de la Dat. Il y aurait une représentation eschatologique du retour à l'océan primordial au ch. 175 du livre des Morts et enfin dans deux textes où joue peut-être l'influence sémitique. Mais certains comme G. Posener n'admettant pas cette dépendance, O. K. doit auparavant traiter des mythes ugaritiques.

Après quelques mots d'introduction sur la découverte de ces textes et leur importance, O. K. traite de quatre passages. Ce sont les textes où le dieu de la mer apparaît. Tout d'abord le texte où El accorde au dieu un temple, d'une manière très parallèle à celle où Baal l'obtiendra également; pour O. K. ceci équivaut à donner à Yam la royauté sur la terre. Royauté, c'est certain. A cette occasion O. K. discute le lieu où réside El et opte pour le centre de la terre. Il y a des arguments en ce sens; on hésite tout de même, car, quand Anat frappe du pied et *tr arṣ*, l'expression vaut aussi

bien pour un voyage chez El ou pour aller dans les hauteurs du Saphon; mais l'opinion de O. K. expliquerait pourquoi il faut des étoiles à Ashérat quand elle monte sur son âne pour trouver le chef des dieux. Par ailleurs il est douteux que les textes 51, III, 25-32 et IV, 47s fassent d'Ashérat une fille d'El.

Le second texte (*Gordon* 137) est celui où le dieu de la mer affronte l'assemblée des dieux sur le mont *Ll* et obtient d'El que Baal lui soit livré. O. K. donne une traduction des lignes bien conservées de ce texte important. L'ensemble de la traduction est bonne. On peut toutefois contester certains points. Pourquoi le *'al* est-il positif dans un cas et négatif dans le vers parallèle? Il me semble que le *'al* est ici partout positif (le *'lw* araméen de Dn ii 31 . . .). Pour *pẓ*, le *pz* hébreu („or") me paraît s'imposer car l'or joue précisément un rôle dans les luttes d'Anat contre les dieux, en particulier contre le dieu Mer (Anat iii 44). Aussi à la ligne 20 *lyṯb* ne me semble pas une négative, mais une relative: „Les garcons vont vers (où il) siège". Pour le nom d'*'aleyn* O. K. admet encore la racine *l'y*, être fort. Mais, comme pour *abbîr*, cette force n'est elle pas celle d'un bovidé? On rapproche de plus en plus la *l'h* biblique de *littu* accadien, „vache" correspondant bien à *rḥl*, la brebis. Près du „taureau" El, s'unissant à une génisse, *'aleyn* doit être aussi un bovidé.

Le troisième texte traite de la lutte de Baal contre le dieu de la mer. Publié et traduit dès 1935, O. K. en donne une nouvelle traduction intéressante. Toutefois il ne semble pas à la ligne 28 que *bšm* puisse se rapporter à Astart car il faudrait un féminin. Il semble qu'il faille voir là le *b* instrumental suivi du mot *šm* = nom. Si Baal achève sa victoire, c'est grâce au „nom" que profère Astart. Ce serait une étymologie (sans doute artificielle) de la désignation d'Astart en II Ker. vi 56: „*Aštrt šm b'l*"; aussi est-il possible qu'aux lignes 9-10, le *ht* soit le pronom personnel féminin, désignant ainsi Astart comme la vraie triomphatrice des ennemis de Baal. Retenons une suggestion importante: ce ne seraient pas des montagnes, mais une double ligne sinueuse de vagues qui serait sous les pieds du Baal au foudre (en effet les montagnes seraient plutôt représentées par des imbrications): ce sont donc les flots que va transpercer la lance du dieu.

Le quatrième texte est celui des combats de la déesse Anat (iii 33-40) éclairé par les premiers vers de *Gordon* 67 (I'AB). Ici encore la traduction me parait heureuse. Je préférerais voir dans les *l* préfixes le *lu* d'affirmation solennel: „certes, j'ai . . . et *ẓbb* est la fille plutôt que la maison de El (leçon d'ailleurs proposée en note). Notons que le *nhr* il qualifié de *rbm* (avec *m* de détermination) pourrait bien être le *rhb* de la Bible avec dédoublement de la voyelle longue comme pour Abraham, plutôt que l'étymologie proposée p. 144. O. K. conclut justement que ces combats ne sont pas des combats de création, mais des expressions mythiques sur la domination des forces cosmiques.

O. K. revient alors à l'Egypte et montre que même si l'on admet une origine sémitique aux mythes marins contenus dans le conte des Deux Frères et le papyrus d'Astarté (Posener est peut-être trop réticent sur ce point), l'Egypte a réinterprété ces mythes en fonction des conditions de son propre sol. Cette observation permet à l'auteur d'aborder les représentations de la mer dans les textes israélites.

L'auteur traite d'abord de trois scènes où l'on pourrait discerner des traces de divinités aquatiques dans le substrat préisraélite: l'apparition à Hagar au puits de Lahay Roy (Gen. xvi 7-14), la lutte de Jacob au Jabbok (Gen. xxxii 23-28), la guérison de Naaman par les eaux du Jourdain (2 Reg. v 1-19). Ce ne sont pas des divinités marines, mais la manière dont les auteurs bibliques interprètent ces scènes montrent comment leur foi assimile les traditions religieuses antérieures. Ces prolégomènes lui permettent d'aborder les grands textes: le récit yahviste de la création, la tradition des quatre fleuves (Gen ii 10-14), le *tehôm* de Gen i, le Déluge, le passage de la mer de Suph, le passage du Jourdain.

Nous ne pouvons suivre le détail des réflexions toujours intéressantes de l'auteur. Voici quelques unes de ses suggestions. Si *'ed* a le sens de flot (*edu*), ce qui est très probable (voir en dernier lieu Speiser), il se peut que la mer ait joué un rôle dans la cosmogonie du yahviste et, à la différence de la pluie, l'auteur n'en attribue pas la création à Yahvé. O. K. cherche les origines des quatre fleuves du paradis dans les représentations symboliques du vase aux eaux jaillissantes. Cette manière de voir a l'avantage de respecter le texte qui fait venir les quatre fleuves d'un seul. Il me semble qu'on peut pousser l'exégèse si l'on tient compte de l'habitat de El dans les traditions ugaritiques, étudiées plus haut par l'auteur. C'est d'un seul *ẓd* que El fait couler les fleuves et ce *ẓd* ne doit-il pas être rapproché du *zd* toujours discuté de l'inscription de Siloé (voir dernièrement la controverse Michaud-Stoebe, *V.T.* 1958, 297ss; 1959, 99ss, 205, „resserrement ou animation?"). Et puisque O. K. connaît bien les textes égyptiens ce Pishon qui entoure (*sôbeb*) le (pa article égyptien comme dans Pinias) ne serait-il pas *šn* (entourer) *wr* de Pyr. 629, le *šn* étant précisément l'océan dans ces textes? Dans ses vues universalistes qu'indique en effet le chiffre 4, l'auteur n'aurait-il pas voulu ajouter au Tigre-Euphrate mésopotamiens, un Gihon cananéen et un Pishon de tradition égyptienne?

On lira avec grand intérêt les pages consacrées au récit sacerdotal de la création et en particulier au *tehôm*. Toutefois le mot *rḥp* se retrouve à Ugarit et n'a pas le sens d'agitation inquiète. Il s'agit d'oiseaux qui planent. L'idée de l'auteur biblique semble être que l'air plane sans mouvement, sans s'être introduit entre ciel et terre, tel le dieu Shou des égyptiens entre Geb et Nout, entre les eaux d'en haut et eaux d'en bas. Les représentations bibliques ne dépendent jamais d'une seule culture. Même le déluge yahviste ne doit-il pas quelque chose à la crue du Nil avec l'évocation du rythme régulier des saisons qui le clôt? Ici encore les observations de O. K. sont très judicieuses et les objections qu'il oppose aux vues de Heidel me semblent décisives. Je me demande seulement si le *mabbul* du Yahviste, parallèlement à son aspect de jugement destructeur, n'avait pas un aspect de fertilité saisonnière en fonction d'une racine *n|ybl* qui évoque les produits de la terre. Cela expliquerait le sens donné au sacrifice (viii 22). Le Yahviste, observateur aigu de la condition humaine en cet univers, aurait uni l'inondation dévastatrice mésopotamienne à l'inondation fertilisante de l'Egypte. Ne faudrait-il pas de plus dans une pareille étude faire intervenir une exégèse d'Amos ix 5-6 où le prophète judéen évoque l'Egypte à propos d'un retour de la terre à l'océan primordial?

Les pages consacrées au passage de la mer de Suph sont plus succinctes et O. K. connaît les difficultés de la répartition des versets entre J, E et P. Il a raison de faire appel au texte du livre de Josué sur le passage du Jourdain pour apprécier le sens théologique de cette victoire de Yahvé sur les eaux. Il donne à ce propos une formule prégnante: der kosmische Aspeckt ist dem soteriologischem untergeordnet (P. 136).

O. K. aborde ensuite les textes qu'avaient signalé GUNKEL dans *Schöpfung und Chaos* (Is. li 9; Ps. lxxxix 10 ss; Job xxvi 12 s, xl 25; Ps xciii 3; civ 7; Is. xxvii 1; Ps lxxiv 14). A la lumière des textes de Ras Shamra, O. K. montre que ces passages bibliques sont à concevoir comme une actualisation *heilgeschichtlich* des textes antérieurs célébrant la lutte de la divinité contre le dieu mer. Il croit toutefois que si GUNKEL a eu raison sur ce point, il a eu tort de chercher l'origine dans les luttes de Marduk contre Tiamat. La connaissance des textes ugaritiques montre que la question est plus complexe. Ainsi, dans un dernier paragraphe, *Urmeermythen und Schöpfungsglaube* O. K. montre comment la religion biblique se dégage d'une conception „monophysite" mythique pour faire de Yahvé le seul créateur et organisateur de ce monde: „Der Ton lag also nicht primär darauf dass Jahwe R a h a b oder L e v i a t h a n besiegt hatte, sondern dass J a h w e sie besiegt hatte." (p. 158). Ainsi se clôt cette importante étude sur un des aspects les plus suggestifs de l'affrontement entre la pensée biblique et la pensée mythique de l'ancien Orient.

Paris Henri CAZELLES

MURTONEN, A.: *Materials for a Non-Masoretic Hebrew Grammar. I. Liturgical Texts and Psalm Fragments Provided with the So-Called Palestinian Punctuation*, with a contribution by G. J. Ormann. Pp. 126 + 60 (the last 60 pages in Hebrew). Distributor: Akateeminen Kirjakauppa, Helsinki, 1958. Price $ 5 = FMK 1.600.

This book, dedicated to the memory of the late Dr. Menahem ZULAY, is intended to be the first of a series of the study of a "Non-Masoretic Grammar". It is made up of two parts, the one English (pp. 1-126), and the other Hebrew (pp. א—ס). To begin with the Hebrew part first. Here we have:-

1. MSa which contains (א) part of a *qedhushta* for *Shabhu'oth* (Feast of Weeks); (ב) *shibh'atha* for Sabbath *Dibhrē*; (ג) *qedhushta* for the same Sabbath; (ד) part of another *qedhushta* for the same Sabbath; (ה) *Shibh'atha* for Sabbath *Shime'u*; (ו) *qedhushta* for the same Sabbath; (ז) part of a *qerobhah* for *Yom-Kippur*; (ח) *qedhushta* for the same day [(ג), (ו) and (ח) by Yannai, the others doubtfully by Yannai]; (ט) *'abhodhah* for *Yom-Kippur* (by Yosē b. Yosē) (pp. א—ל).

2. MSb which contains (י) part of a *qerobhah* for *Simḥath-Torah* (by an unknown author) (pp. לב—ל).

3. MSc which contains (יא) Ps. xxvi-lxii minus chapters xxxiv and xlvii-lii (mainly in parts) (pp. מד—לג).

4. MSd (indicated as "Appendix I") which contains (א) part of a *qedhushta*

for the pericope *Wayehi Bimē ʾAmrafel*; (ב) a *qedhushta* for the pericope *ʾAḥar...Bamaḥazeh*; (ג) a part of a *qedhushta* for the pericope שרי אשת [ו]אברם; (ד) part of a *qedhushta* for the pericope *Wekhi Thimkeru*(?); (ה) part of a *qedhushta* for the pericope וכי ימוך [(ב) and (ג) and (ה) by Yannai, (א) and (ד) doubtfully by Yannai] (pp. מה—נב).

5. MSf (indicated as "Appendix 2") which contains the greater part of a *qedhushta* for the Sabbath of the New Moon Day (by Qalir) (pp. נג—ס). The edition of the last text, along with its notes, is that of Dr. G. Ormann All the Hebrew texts have critical notes written in Hebrew.

The English part consists of 1. Preface (pp. 5-6). 2. Table of Contents (pp. 7-8). 3. Two lists of Abbreviations, the one for the English part and the other for the Hebrew part (pp. 9-12). 4. A list of Hebrew roots which occur in the sketch of the Hebrew grammar (see further) (pp. 12-18). 5. Introduction (pp. 20-67). This comprises a description of the MSS, two of which, a and b, are drawn from the Bodleian, three c, d and e, from the T-S Collection, Cambridge, and one, f, from the Antonin Collection, Leningrad; a comprehensive chapter giving a sketch of Hebrew grammar according to the Palestinian tradition, which treats of sounds and their signs (consonants, vowels, diacritical marks and accents) as well as of the form system (pronoun, verb, noun and particles); another chapter dealing with the literary character of the texts: the structure of Yannai's poems, the *ʿAbhodhah* of Yosē b. Yosē and the piyyuṭ for the Festival for the Rejoicing of the Law (*Simḥath-Torah*). The Introduction ends with an account of the Biblical citations in the texts. 6. Appendix (pp. 68-80), whose special reference is Qalir's piyyuṭ mentioned in "Appendix 2" of the Hebrew part, embodies a penetrating study analysing Yannai's and Qalir's types of *qerobbah* by G. Ormann. 7. Translation (pp. 81-115). Here are translated with critical notes the liturgical pieces א—י, mention of which was made above in the account of the Hebrew part (the י, however, being marked as k and not as j) as well as a *qedhushta* for the Sabbath New-Moon Day (indicated as "Appendix", not "Appendix 2" as is the case in the Hebrew part). Thus neither the Psalms passages, which do not call for a special translation, nor the five liturgical pieces contained in "Appendix I" in the Hebrew part have been translated. 8. 5 plates, illustrating MSS a, b, c, e and f, d being left out.

The knowledge of the existence of the so-called Palestinian vocalization goes back to the end of the 19th century, when C. Levias published in *AJSL.* (XV, pp. 157-164) a Cairo Genizah *qerobbah* provided with this vocalization. This was followed by P. Kahle and his pupils with a great number of publications of Genizah material with the Palestinian vocalization spread out between the years 1901-1958. Murtonen, however, included in his study only major publications, forming as they do by far the greater part of material extant, leaving out fragments which in his opinion are not suitable for a rigid scrutiny. He likewise did not include the fresh material Diez Macho referred to in *Sefarad*, 1956, pp. 2-6 and in *V.T.* IX, 1957, Supp. IV, pp. 28-33, the reason being, as it would appear, that these were not available to Murtonen at the time of his putting together his work. Here a few facts are of importance. All the material is supplied

with the so-called Palestinian vowels, but intermittently (Tiberian vocalization, by a later hand, occurs very rarely). As a rule, the vowels appear only when there is likely to be a confusion of different forms, and in this respect not all the MSS are alike. In some MSS some vowels do not appear at all. However, the longest MS — MSa — which comprises well over 900 lines, some of which are of considerable length, employs pretty nearly the entire vowels throughout. We thus have a source from which to glean the required data for the desired sketch.

The following remarks are offered:-

1. It is hard to understand why a non-Masoretic grammar based on texts provided with Palestinian vocalization should include so much familiar grammatical material, new points being embodied only here and there in the long sketch. The reader, should he wish to gain a clear and *systematic* picture of the non-Masoretic grammar, will inevitably have to scrape together anew the fresh details.

2. Part of MSc, T-S 20/58, containing Ps. xli 5 - xlvi 12, and part of T-S 20/52, containing Ps. lii 5 - lix 6; lx 2 - lxii 4, have also appeared under the title *Dos Manuscritos „Palestinenses" más de la Geniza del Cairo* by N. Allony y A. Diez Macho, in *Estudios Biblicos* XVII, 1, 1958, and the variants between the two editions are numerous. I quote here a few lines from a letter to me by P. A. H. de Boer of 3. 8. 58: "At first view there are 26 cases wherein Murtonen gives a punctuation, but Diez Macho *not*; and 21 cases wherein Diez Macho reads a punctuation, but Murtonen does *not*; and there are even more differences in their readings!". In addition to these differences, some of which may bring about differences in the wording of certain lines in the grammatical sketch, there seem to me to be some questionable readings of vowels. E.g. תצווה, mentioned on p. 26, par. 6, where it is transcribed *taṣawweh*. Though the transcription may be here right from the phonetic point of view it does not follow that the perpendicular (?) line superposed between the *ẓadē* and the first *waw* is necesseraly a vowel, as Murtonen seems to have taken it. This is more likely a sign indicating the *raphē* sound for the consonantal *waw* so as not to give it the sound of a *beth*. In P. Kahle's *Masoreten des Westens*, II, p. 16, the word יוונה, which has a horizontal line above one of the *waws*, can be similarly explained. One wonders whether in the original this perpendicular line does not differ a little in shape from the other perpendicular lines indicating a vowel. The suspicion grows a little more when we come to the words בשווי, שווים (ib), where, again, a perpendicular line is placed between the *shin* and the first *waw*. Here Murtonen's question whether שווים was actually pronounced *shawawim*, adding that the form could come about according to the analogy of the so-called chain duratives, would not have arisen had it not been taken as a vowel. And here it is worthy of note that a line which is between perpendicular and horizontal is placed above בגדכפת letters in some texts with Babylonian vowels indicating *raphē* (see, e.g., the photo produced in *BJRL* XL, 2, 1958, p. 552 and notes thereon p. 557). And having mentioned Babylonian vocalization it is convenient to say here that Murtonen would have found it helpful in trying (p. 38, middle) to explain forms like והיתה, the *yodh* of which has a

Palestinian *ḥiriq*, had he made reference to the similar phenomena which are in evidence in texts provided with Babylonian vocalization (see *B. J. R. L.*, ib. as well as BAUER and LEANDER's *Hist. Grammatik*..., p. 110.).

3. MURTONEN, apparently urged by the fact that it has "been determined that the work was to be presented as a doctoral thesis in *theology*" (reviewer's italics), was very courageous in undertaking a translation with critical notes of most of the piyyuṭim included in his book —piyyuṭim being, linguistically and contextually, perhaps the most difficult branch of Hebrew literature. Passages in the piyyuṭim calling for interpretations other than those given them by MURTONEN are many. We shall pick out only a few lines for illustration:-

a 1 מסוד חכמים b / ומלמד חבירים
a 2 ..... b / .....
a 3 ארץ בזמר סילסלה b / ביכנפיה צבי צילצלה
a 4 גשת לה מכיר b / דבר גבורות מזכיר

(The beginning of a *qedhushta* for *Yom-Kippur* by Yannai, p. יד).

The parallelistic element in Yannai's piyyuṭim asserts itself often—and in variety of ways [1]). It is here also discernible. The parallel of חכמים with חבירים was well noticed by MURTONEN, who translated the first by "Scholars" and the second by "Fellows" [2]). He failed, however, to see the parallel of מסוד to ומלמד, translating, as he does, ומלמד "and from the learning". Now, למד in Syriac has the meaning of "combine", "join together". It has a similar meaning in Sab. 125b. (Cf. also Mishnah Kelim v 9). It seems to have the same meaning in מסוד חכמים ונבונים ומלמד דעת מבינים (the opening of a *qerobhah* for Sabbath *Sheqalim* by Qalir—the pupil of Yannai) and in ממבחר הקבוץ והלמד (in Taḥkemoni xvi, by Yeduhah el Ḥarizi—a poet of the Spanish School, born about 1170). And finally, in the light of the above, perhaps תלמדני of Cant. viii 2, which does not very well fit the context if translated "you will teach me", will become clearer if taken elliptically and translated "you will bring me close (to you)". It will thus serve as an elaboration of its preceding words including Cant. viii 1, which contains a parallel מי יתנך כאח לי.

Again, MURTONEN's rendering of lines 3-4 as "Earth by song praised/in her arms Beauty tinkled: near was he who regards her/mighty recalling" [3]) does not bring out the full meaning of the lines. As was rightly pointed out in a foot-note quoting ORMANN, the reference is to Abraham [4]). Yannai seems to portray here the joy of the "earth" on beholding Abraham's pleading for her safety (see Gen. xviii 23-32). In this portrayal he made full use of Is. xxiv 16 and xviii 1, introducing into them new ideas to suit his theme. Here is a translation of the lines, supported by notes:

---

[1]) See ZULAY, *Meḥqere Yannai* (in "Studies of the Research Institute for Hebrew Poetry", Vol. II), pp. 237-9.

[2]) See his note, p. 96 adducing Talmudical sources to support his translation.

[3]) P. 96.

[4]) The foot-note, however, which is on line 4 makes it doubtful whether the reference was also intended for line 3. See further.

3 a "(The) earth broke forth with an exalted song [1]);
b (The) glorious land [2]) rang out joyfully [3]) in her uppermost parts [4]),
4 a (At) *Makkir*'s [5]) pleading [6]) on her behalf [7]);
b (At) his [8]) reciting [9]) a powerful plea [10])".

4. The giving of the notes on the Hebrew text in Hebrew was no doubt found more convenient for technical reasons; and should not prove beyond the grasp of the reader who is acquainted with a much more difficult Hebrew—with that of the piyyuṭ. Here MURTONEN aimed at a modern Hebrew idiom, so as to express things more concisely. However, here are a few corrections:- For נוספות (p. ד and often elsewhere); נמחקות (p. כג and elsewhere), read נוספו; נמחקו. (The use of the present tense instead of the past is also seen on p. 12); for לא צחה (p. לח), read אינה ברורה; for כאשר (p. מ), read כמו; for כאשר הוא (p. מה), read כפי שהוא; for מקיף (p. נב), read כולל; for נכון (p. נג), read בדור. Rather strange Hebrew is that of p. יג from ואני to עליהן and that of p. נח, the sentence beginning with כעת.

[1]) סלסל (V סלל), which, if followed by את, is usually translated "lift up" (cf., e.g., Prov. iv 8), assumes here the approximate meaning given it in our translation. It is used extensively in the paytanic literature in the sense of "praise", "exalt", whether it is followed by את or by ב. The wording of Yannai's particular phrase echoes, in addition to Is. xxiv 6 mentioned above, Ps. xcviii 4. For סלסל with reference to song in the Midrashic literature, cf., e.g., Cant. Rab. on Cant. i 1, where the words שיר השירים are explained superlatively by המעולה שבשירים, המסולסל שבשירים.

[2]) For this translation, cf. Dan. viii 9, where הצבי obviously equals ארץ הצבי (cf. Jer. iii 19; Ez. xx 6; and especially Dan. xi 16, 41; —also mentioned by MURTONEN).

[3]) For this meaning of צילצלה, cf. ומצלצלת בכפיה "and she (Jesebel) clapped with her hands (in joy)". (Pirqe d'R. Eliezer xvii).

[4]) ארץ צלצל כנפים of Is. xviii 1, which is in full play here (see above), has been variously translated as "the land shadowing with wings", ". . . rustling . . .", or ". . . whirring. . .". And the meaning given by Yannai (beginning of the 7th century, Palestine) with reference to Is. xxiv 16, is of exegetical significance. The translation of בכנפיה "(. . . as if) with her wings", which may be suggested by the phrase mentioned in the previous note, will equally fit the context. It will then echo "Make a joyful noise . . . all the earth . . . Let the rivers clap their hands" (Ps. xcviii 4-8). Cf. Is. lv 12.

[5]) An emblematical term for Abraham, Abraham having acknowledged the existence of God while he was very young. Cf. Mid. Rab. chap. xliii (middle). Cf. also Mid. Tan. (ed. BUBER) on Gen. xii 1. For the use of emblematical terms in piyyuṭ, see my "*Some Unpublished Piyyuṭim from the Cairo Genizah*, pp. 11; 104-106.

[6]) For this rendering, cf. הגשה לפיוס . . . לתפילה ויגש אברהם (Gen. xviii 23) . . . (Mid. Rab. chap. xlix).

[7]) For the meaning given here to ל, cf. 1 Sam. ii 25; and 2 Kings iv 13 (cf. also Rashi, Ibn Ezra and RaDaQ on גשה לי of Is. xliv 20).

[8]) Viz., Abraham. See following notes.

[9]) For this translation, cf. Mishnah Ber. i 5. See following note.

[10]) This rendering is suggested by Mid. Tan. (ed. Bub.) on Gen. xviii 25 explaining ודבר גבורות of Job xli 4. Cf. also Gen. Rab., end of chap. xlix. The style (though not the meaning; see BERTINORO's commentary) of the last 2 words is obviously modelled after that of the beginning of Mishnah Ber. v 2.

A correction of another nature is that of p. נו. The lacuna in [ ]למ (line 110) has been wrongly restored by MURTONEN to [למ[דו]. למ[צא] (*without* the *waw* after the *ẓadē* as recorded in the name of ZULAY) should be restored. This is suggested by Ecc. vii 27.

It would be churlish not to say, in spite of these few observations, that with the appearance of MURTONEN's book, into which has gone so much industry and erudition, the knowledge both of the so-called non-Masoretic Hebrew grammar and of Synagogal Poetry have considerably advanced. Grammarians especially will await with keen interest his other promised works in the series, and would hope that ample funds be forthcoming for the coming volumes, so that they, unlike the present work which is given in a reduced photographic reproduction of type-script, may be produced in the proper way—avoiding strain on the eyes.

Manchester. M. WALLENSTEIN

post scriptum

For an evaluation of the differences between the two editions [Cambr. T.-S. 20.53 and 20.54 were also published by N. ALLONY-A. DIEZ MACHO, "Otros dos manoscritos Palestinenses de Salmos" *Sefarad* 18 (1958) p. 254-271] see now N. ALLONY-A. DIEZ MACHO, "Lista de variantes en la edición de los MSS "palestinenses" T.-S. 20/58 y 20/52" *Estudios Biblicos* 18 (1959) p. 293-298. (ED.)

BOOK LIST [1])

The Annual of Leeds University Oriental Society, Vol. I, 1958-1959. Ed. John MACDONALD. 76 pp. Brill, Leiden, 1959. Price 8 Dutch guilders. Introduction, Foundation and Development of the Society, Lists of publications and of reproduced Semitic texts in the Department of Semitics, with 5 articles: F. F. BRUCE, The Dead Sea Habakkuk Scroll; C. J. MULLO WEIR, Some Thoughts on Old Testament Miracles; J. BOWMAN, The Importance of Samaritan Researches; J. DE SOMOGYI, Al-Jāḥiẓ and Ad-Damārī; B. KANAEL, Notes on Jewish Art in the Period of the Second Temple.

L'Antica Società Beduina, Studi Semitici 2, Università Roma 1959. 155 pp. 7 Studies on Bedouin Life by W. DOSTAL, G. DOSSIN, M. HÖFNER, J. HENNINGER, F. GABRIELI, ed.

Dictionnaire de la civilisation égyptienne par G. POSENER, en collaboration avec S. SAUNERON et J. YOYOTTE. F. Hazan, Paris 1959. 302 pp. et très nombreuses illustrations. Volume agréable et pratique qui contribuera à diffuser les notions indispensables. A côté des articles Exode, Israël, circoncision, sagesse, ne pas oublier nom, porc ... Documentation riche et pas banale par des auteurs compétents qui ne disent pas tout ce qu'ils savent.

Semitica. Cahiers publiés par l'Institut d'études sémitiques de l'Université de Paris. No. IX. 93 pp. Adrien Maisonneuve, Paris, 1959. Importantes contributions de M. ASTOUR (Benê-Iamina et Jéricho); A. CAQUOT (Remarques sur la „Loi royale" du Deutéronome), M. PHILONENKO (L'origine essénienne des cinq Psaumes syriaques de David), P. GRELOT (Les Targums du Pentateuque), P. GEOLTRAIN, A. VAILLANT.

Supplement au Dictionnaire de la Bible, ed. H. CAZELLES. Fasc. XXXII, Noeldeke—Oracle. H. HAAG, Noeldeke; H. CHARLES, Nomadisme; C. AUGRAIN, Nomisme; E. DRIOTON, R. LARGEMENT, A. MICHEL, H. CAZELLES, Nouvel An; R. J. TOURNAY, Nouzi; M. DAHOOD, R. T. O'Callaghan; J. DE FRAINE, Offrande; B. BAGATTI, Mont des Oliviers; E. COTHENET, Onction, G. RYCKMANS, Ophir etc.; Fasc. XXXIII, Oracle—Palestine. A. BARUCQ, Oracle et divination; A. LEFEVRE, Ordalie; W. KORNFELD, K. von Orelli; B. BOTTE, L. LELOIR, C. VAN PUYVELDE, Versions orientales de la Bible; J. DANIELOU, Origène, A. GELIN (†), Osée; R. MOTTE, Ossuaires; J. G. FEVRIER, Ostraka, sceaux et cachets; A. PELLETIER, Pains de proposition; J. M. FENASSE, Palais; M. DU BUIT, Palestine; etc. Letouzey, Paris 1959.

W. BAUMGARTNER, *Zum Alten Testament und seiner Umwelt*. Ausgewählte Aufsätze. viii+398 pp., 3 ill. Brill, Leiden, 1959. Dutch fl. 36.—.

Ν. Π. ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΟΥ Εἰσαγωγὴ εἰς τους Μονολόγους τοῦ Ἱερεμίου. 133 pp. Athen 1959. Thesis.

J. BRIGHT, *A history of Israel*. 500 pp. with Maps. The Westminster Press, Philadelphia, 1959. Price $ 7,50.

B. S. CHILDS, *Myth and Reality in the Old Testament*. SCM Press, London 1960. 112 pp. Price 9 s. 6 d. net.

J. DHEILLY, *Les Prophètes*. 126 pp., Fayard, Paris 1960.

W. H. GISPEN, *Het boek Numeri*. Pars I: cap. i 1-xx 13. Kok, Kampen, 1959. 328 pp. A very short introduction (12 pp.) and a detailed commentary with ample discussion. Price cloth Dutch fl. 14,75.

G. A. F. KNIGHT, *A Christian Theology of the Old Testament*. SCM Press, London 1959. 383 pp. Price 30 s. net.

G. A. F. KNIGHT, *Hosea*. Introduction and Commentary. SCM Press, London, 1960. 127 pp. Price 9 s. 6 d. net.

E. C. B. MACLAURIN, *The Hebrew Theocracy in the tenth to the sixth centuries B.C.* An Analysis of the Books of Judges, Samuel, and Kings. ix+139 pp. Angus and Robertson, Sydney 1959. Price 21 s.

J. CANTERA ORTIZ DE URBINA, *El comentario de Habacuc de Qumran*. 45 pp., Madrid-Barcelona, 1960.

[1]) The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

THE MASORAH AND THE LEVITES

AN ESSAY IN THE HISTORY OF A CONCEPT

BY

M. GERTNER

London

An attempt will be made here to re-examine and, subsequently, to reasses the meaning of the term Masorah, especially in its early stages. Going back to its very beginnings, to the times and spheres of activity when and where it originated, will enable, and even compel us to revise the more or less accepted views about the concept. A new explanation of the word will then be proposed, achieved mainly by uncovering its linguistic and functional root. Masorah will be set into the framework, and thus seen from the aspect of the growth and development of biblical interpretation and exegesis—of Midrash. This will lead us to the early days of the Second Commonwealth, to the days of the first Scribes and their collaborators in the work of teaching and expounding the Torah—to the Levites. Thus, Masorah will be seen here accompanying Midrash, in harmony or in conflict, for a period of some fifteen hundred years. From Ezra the Babylonian Scribe in Jerusalem (5th cent. B.C.E.) down to M. Ben-Asher the Masorete from Tiberias (10th cent. C.E.) we will find the art of Masorah "shadowing" the work of exegesis in all its stages, from the early, late-biblical stage of trying to establish a correct and faultless text and to present it in a perfect and beautiful manner of recitation, to the later, talmudic stage—to the time when the Rabbis, disregarding all the linguistic and artistic principles of the first levitic Masoretes, embarked upon dissolving the whole grammatical and stylistic structure of the scriptural text; which then enabled them to use it for their midrashic interpretations. And from here the line then goes to the revival, by the medieval masoretic masters of the earlier, pre-talmudic, ideals. That is back to the methods of understanding and expounding the Bible by securing the two major "levitic" premises—a faultlessly established and beautifully recited text.

MEANING AND ORIGIN OF THE TERM MASORAH

The term *Masorah* does not occur in biblical or talmudic literature. This form of the noun is only to be found in medieval sources [1]). Everything about the term is uncertain—its correct vocalization, its radical letters and its original meaning. Even its actual grammatical form is steadily being confounded with its supposed synonymous form—*Masoreth* [2]). In the course of this discussion it will yet become clear that these two concepts have to be kept apart. As to the *vocalization*, no less than *eight* different readings for מסרה are so far recorded [3]). With regard to the *root*, we are given the choice between מסר, אסר or סר, only the first of which has also the letter *mim* as an original radical letter [4]). And because of the uncertainty about the root of the term, we also have a great variety of propositions concerning its *meaning*. Mostly it is rendered by "tradition" or "transmission" (traditional form of the transmitted Text), but others translate it as "bond" (which holds the text together), "limit" (as a fence around the text), "sign" (designating the masoretic signs

---

[1]) Hai Gaon (10th cent.) seems to be the earliest source; see J. Mann, *Texts and Studies* I, p. 137 and p. 695 (facsimile); cf. Diqduqe Ha-Ṭeʿamin, introduction p. xxvi (from an Italian manuscript) במנקודה ובמסורה; see also Ben Yehuda *Thesaurus*, p. 3113, n.1; on p. 3140, n.1, he quotes as a single talmudic example for מסורה Pal. Yoma 3, a, yet the old manuscript in Leiden and most later editions have here too מסורת.

[2]) See, as one example for many, E. Levita *Massoreth Ha-Massoreth*, ed. Ginsburg, 1867, p. 102-103, שנמסרה לחכמים ... כתבוה וקראו לה מסרה המסורת.

[3]) Buxtorf Tiberias, pp. 1-4, has מַסוֹרָה מְסוֹרָה מְסֹרָה מָסֹרָה מְסָרָה מַסָּרָה; W. Bacher, *J.Q.R.* iii, p. 786, quotes מוּסָרָה from an old Yemenite version; Diqduqe Ha-Ṭeʿamin, xxvi, has, from the Leningrad Codex, מָסֹרוֹת (sing. מָסֹרָה); Bacher *loc. cit.* p. 788, mentions there also the possibilities of מְסֹרָה מְסוֹרָה.

[4]) Theodotion (παραδοσει), Targum and Rashi (on Ez. xx 37, with which "Masorah" was identified) derive it from מסר; cf. Ben Yehuda, 3113 s.v. מסורה and 3140 s.v. מסרת, Bacher, *Terminologie* I, p. 107- „Ueberlieferung. Es ist das in Ez... vorkommende Wort," and J. Levy, *Wörterbuch ü. d. Talmudim* s.v. מסורת, p. 179.

Aquila, (δεσμοις), Hieronymus, Vulgata (vinculis), derive Ez. xx 37 from אסר; so also Ibn Janaḥ, Riqmah (ed. Goldberg), p. 146, and Qimḥi; cf. Buxtorf Tiberias p. 4; this derivation is also applied to מסורה, (see p. 243, note 1). In the Talmud—Babl. Baba Mezia 8b.—we find also, מוסרה, which undoubtedly means vinculum, (Ps. ii 3), identified with מסר.

J. Levy, *Wörterbuch*, p. 176, s.v. מסר holds masar to stem from סר; for our suggestion about this verb, see below.

around the text), and "numbering" (for the Masoretes numbered the letters of the text) [1]).

If we look out for early *sources* of the verb masar, with which the noun Masorah is mostly connected, we get the following picture. In the OT, the verb occurs only twice (Num. xxxi 5, 16). And its meaning there is very uncertain indeed. LXX translates the first by "to number", Midrash takes it to mean "to hand over" [2]), Targum renders it by "to select", and Vulgate (reading it as qal) by "to give".

The noun "Masoreth", with which, as already mentioned, "Masorah" has always been confused, occurs only once in the OT (Ez. xx 37) and we count seven different translations of it [3]).

Incidentally, it is noteworthy that also the genetic relationship between the verb masar and the biblical noun Masoreth is not without dispute. Some consider masar as a denominative verb, derived from Ezekiels Masoreth, after this noun had later been mistaken as to denoting "tradition". Others, on the contrary, hold masar to be an independant verb, which later caused the meaning of "tradition" to be assigned to Masoreth [4]).

Another early source for masar –Masoreth we have now in the

[1]) See p. 242, note 4; cf. Levy, *Wörterbuch*, s. v. מסורת: „was die Heil. Schrift zusammen hält"; *Jewish Encycl.* Vol. VIII, p. 365; "The term is taken from Ez. xx 37, and means originally *fetter*. The fixation of the text was considered to be a fetter upon its exposition". (Caspar Levias). See N. Krochmal, *Moreh*, 1924, pp. 193, 195, 198, 203, 204, "expositions and *limitations* by signs.. a fence to the Torah (203)..like the signs fixed in the Masorah (204)". Concerning "signs" see Ex. Rabba 3, 11 (on Ex. iii 6), פקד פקדתי–מסורת היא בידם ... זה הסימן. and Rashi on Cant. iii 8. מסורת וסימנים. Compare also B.M. Lewin, *Mathkoneth Ha-Masorah*, Tachkemoni II, Berlin, 1911, p. 21, and Ben-Ḥayyim, "Masorah and Masoreth", *Leshonenu* 21, 1957, p. 137. With regard to "numbering" see Ben-Ḥayyim loc. cit. pp. 138-141 where he discusses the LXX rendering of Ez. xx 37 (ἀριθμῶ). Cf. *Scripta Hierosolymitana* IV, 1958, p. 212 ff.

[2]) Siphre ad.loc.; Vulgate blends Targum's rendering with its own: "eligantur" (v.4.), "dederuntque" (v.5.); Yadin, *The Scroll of the War*, 1955, p. 38, derives it from אסר and explains it as "they were bound together" (into a unit).

[3]) S. p. 242, n. 4, and above n. 1. We have, then, LXX: *number*; Theodotion, Targum, Rashi *tradition*; Aquila, Hieronymus, Vulgate, Ibn Janaḥ, Qimḥi, Levita, Buxtorf, Gesenius and others: *bond* or *fetter*; Ben-Yehuda (p. 3140, n. 2): *fold, enclosure*; Graetz (see Gesenius, dictionary): *Tiegel* (reading "masreth", 2 Sam. xiii 4), whilst Syriac renders it by *chastisement* (from מוסר–יסר); see below our proposed (reading and) translation.

[4]) Bacher, *ZAW*, 29, p. 218: „weil man das Verbum מסר in der Bedeutung überliefern kannte, kam man dazu, jenem biblischen (in Ez. xx 37) die Bedeutung überliefern zuzuerkennen". The opposite opinion is expressed there (p. 220) by Wildeboer: „ist aus מסרת (ursprünglich von אסר) מסר entstanden in der Bedeutung überliefern."

Qumran writings. As a verb it occurs only once in the clear meaning of "handing down" (Zadokite Doc. III, 3, RABIN, p. 11). As a noun we find it there three times (Man. of Disc. X, 5; War of the Sons of Light III, 3, 12). And there too the translators differ in their renderings [1]). As it occurs there only in the plural form we cannot be certain about its singular form. Some take this to have been "Masorah", others seem to see the term there to be the plural of "masor" designating rather a person than an object [2]). In *talmudic* literature both the verb and the noun (Masoreth) occur frequently, where they always stand for "to hand over", "to hand down", "transmission" or "tradition" [3]).

Now, all these points concerning מסרה—its root and proper grammatical form, its meaning and correct vocalization—can only be ascertained by going back to its origins: to the earliest historical stage (and masters) of masoretic activity. That is, by tracing the origins of the term, both linguistically and functionally, back to the times when biblical texts were first thoroughly established and carefully prepared for a faultless presentation in public.

In a well organised way, and by people who specialised in this particular field, this was the first time done by Ezra's exegetically learned and artistically trained assistants—the Levites. The historical sources which tell us about these special activities of the Levites also provide us with the linguistic material for solving the above mentioned problems concerning מסרה.

THE LEVITES THE FIRST MASTERS OF MASORAH

In the sources a great number of activities performed by the Levites are recorded. They were serving, it is stated, as ministers, bearers and doorkeepers; they were acting as overseers, officers and judges; they

---

[1]) M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls*, London, 1956, pp. 384,392: *connections*; YADIN, *The War*, p. 38, n. 6: *units*; DEL MEDICO, *The Riddle of the Scrolls*, London, 1957, p. 231: *traditions*, and p. 268: the *enlisted*; Th. H. GASTER, *The Scriptures of the Dead Sea Scrolls*, London, 1957, p. 264: *enrolment*; on p. 123, he renders מסרותם by "*yield* place to one another" (taking it, like DEL MEDICO, to come from מסר); A. M. HABERMANN, *Megilloth Midbar Yehuda*, 1959, p. 198: *scholars*; BEN-ḤAYYIM, *Leshonenu* 21, p. 141: *numbering*.

[2]) YADIN (loc.cit) holds the singular to be *Masorah* (or Mesorah); HABERMANN (loc.cit.) seems to think of *masor* as the singular.
There is, in fact, a noun, *masor* (with the same plural.) meaning, "informer", cf. Babl. Baba Qama 62a.

[3]) Aboth 1,1; 3, 13 and many more.

are named as teachers and expounders of the Torah and, finally we hear that they were scribes, reciters of the Torah, singers and musicians [1]). Thus, apart from physical, supervisory and administrative work, they were engaged in spiritual activities of an *artistic* and *intellectual* character. As singers and musicians they obviously belonged to the guild of *artists*; but as scribes, reciters and teachers they also formed an important group of *scholars*.

But because the Levites, as we shall see, particularly succeeded in creating a synthesis of these otherwise separate spheres of activity, the artistic and intellectual, we find our sources applying mainly intellectual terms and concepts also to purely artistic sections of the levitic work. The terms "mebin" and "maskil" (the interpreting "expounder" and the instructing "teacher") for instance, are definitely intellectual concepts [2]). Yet we find the Psalmist applying "maskil" to the art of music and singing. He calls upon the people to "praise with understanding" or to "sing in an instructing manner" (Maskil) [3]). Similarly, the Chronicler uses "mebin" when speaking of "all that could skill of instruments of music", the teacher ("mebin") as the scholar [4]).

This common terminology for both spheres of levitic activity emphasises the fact that the Levites united both tasks performing them in one. They sang psalms and recited texts, and precisely by doing this they also provided the proper interpretation of these texts and songs. That means that they were no mere transmitters of ancient and well-understood text-material, but functioned also as expositors and exegetes, and by this, established themselves as *editors*, or, to use the older term, as *Masoretes* [5]).

---

[1]) 1 Chr. xv 15-27; xxiii 4-5; 2 Chr. v 12-13; xvii 9; xxiii 13; xxxiv 13; xxxv 3; Neh. viii 9.

[2]) Compare 1 Chr. xxvii 32; Neh. viii 7-9, 12-13; ix 20; Dan. i 17; ix 22; xi 33. Compare AV to 1 Chr. xxv 8, mebin, *teacher*; and to 2 Chr. xxx 22, ha-maskilim, who *taught*.

[3]) Ps. xlvii 8; cf. Ezra viii 18, *'ish sekhel*.

[4]) 2 Chr. xxxiv 12, see Rashi there, on 1 Chr. xv 22 and on 2 Chr. xxx 22. For this last verse see also G. v. Rad, *Das Geschichtsbild des Chronistischen Werkes*, 1930, p. 103: „der dunkle Ausdruck bezieht sich sicher auf ihre musikalische Tätigkeit."
The Syriac translates "dimeshabhin," who praise; compare also Ibn Ezra on Ps. iv 1.

[5]) Compare Pesiqta Berakhah, 29, p. 197 b: Moses wrote 13 Toroth..one for the tribe of Levi, in case one.. wanted to uproot (alter) a word of the Torah the tribe of Levi would take their Book of the Torah and would make corrections according to it. שבטו של לוי מוציא ספר תורה שלו ומגיהו מתוכו

Three major masoretic objectives would be achieved by the Levite's correct reciting (and singing) of the text: the precise pronunciation and "vocalization" (of letters and words); the proper accentuation and intonation (of words and clauses); the right punctuation and division (into verses, passages and chapters). At least one example for each of these points will follow here.

Are we to see in Isaiah lxiii 9 one of the most daring theological pronouncements, namely: that God himself is, as it were, suffering when his people suffer and "in all their affliction he was afflicted", or are we to understand the prophets word as a polemical statement, of equal theological importance, against the widely accepted doctrine of God using ambassadors and mediators (angels) in his dealing with his people, saying that "not an ambassador, but himself saved them"? The answer to these questions entirely depends on the reading (i.e. *vocalization*) of the one word—צר. It can be read צָר (afflicted), supporting the first interpretation; or we may read it as צִר (ambassador), in accordance with the second rendering [1]). And from vocalization to pronunciation. On the distinct *pronunciation* by the reciting reader of a single letter it would depend if we are told in Gen. iii 21 that "God made for Adam and for his wife coats of *skins*" (עור), or, as R. Meir had it, "coats of *light*" (אור), which might also mean beautiful, glorious coats, and would be a more palatable version to some tastes [2]).

Or, to come to *accentuation*, when a reciter of the Torah would read out the verb "ba'ah" occuring twice in Gen. xxix (verses 6, 9) with the necessary accentuation, any hearer should immediately know if, and where, he is supposed to take it as a present participle or as the past tense third person fem. [3]). The same applies to intonation. A reader, reciting Gn. xviii 25, could by proper *intonation*, make it quite clear if he considers Abraham's last words in this verse to be

---

[1]) See LXX there, and also Babl. Ta'anith 16a and Soṭah 31a.

[2]) See Gen. Rabba ad. loc. and Targum; cf. Gen. Rabba 43,4 (on Gen. 14 : 15), where a double reading of Isa. xli 2, העיר–האיר is applied. On vocalization (by reading) see Siphra on Lev. xii 5 and LXX there, about שבעים, and Babl. Baba Bathra 21b, about זכר.

With regard to the great importance of correct pronunciation, see Cant. Rabba on v 11.

Another example: Ps. xc 8, where עונתינו (iniquities) makes no parallelism with עלמנו, in the LXX and Vulgate renderings of it (αἰων, seculum); yet if we read "'onothenu" (from עונה, time), as I would suggest, the parallelism is perfect. The proper *reading* would put this right.

[3]) LXX renders both words in the past tense, while Targum, Syriac and Rashi are in accordance with the Masorah.

a question ("shall not the judge ... do right?") and not, as Midrash has it, a demand ("the judge ... shall not apply here strict law"— but be lenient and merciful). The reader's tone would indicate how he would vocalize the letter h in ha-shophet; that is, if he wanted it to be the definite article (in a demand) or a question mark [1]).

With regard to *punctuation* and division, it goes without saying that ancient texts, which were written without any division-marks, could be interpreted in many ways, according to how the clauses were divided. If, then, such a text was read out loudly, the audience were also given the reader's interpretation of it. If, e.g. we read Ex. xxiii 2 with LXX, we see that the Torah rejects the idea of taking decisions by majority. ("Thou shalt not ... turn aside with the majority so as to shut out judgement"). Yet the Rabbis, in search for a basis for the established rule that halakhic disputes should be decided by a majority of opinions, found this basis precisely in our verse. They, contrary to LXX, subdivided it in such a way that it clearly yielded the wanted proof. They did so by detaching the last three words of the verse from the preceding clauses. To them these last three words constituted a separate unit, saying: "after the majority one must incline" [2]).

Thus, we see how such an important halakhic and legal principle could be made to be supported, or rejected, by mere subdivision of a single verse.

Then there are Issi ben Yehuda's (2nd cent. C.E.) famous five verses in the Torah which have no hekhre'a ("a tipping of the balance") that is, where there is, lacking proper punctuation, no definite division of the verse. One specific word in the middle of a verse (in Gen. iv 7 it is the word se'eth) can be taken to belong either to its first or to its second part [3]). Obviously, punctuation and subdivision difficulties of this kind can, and must, be removed when the relevant verse is being recited. The reciter is compelled to take a definite stand and, by this, to provide a clear-cut interpretation. And the Levites, as the first masters of masoretic text-edition, did exactly this.

---

[1]) See Gen Rabba ad. loc. Rashi emphasises that the h has to be vocalized as a question-mark; LXX also renders the verse as a question. Targum, Vulgate, and Syriac are nearer to Midrash.

[2]) See Babl. Sanhedrin 2a, Baba Mezia 59b; compare Onkelos ad. loc.; Vulgate and Syriac render it similar to LXX, so does Rashi.

[3]) See Babl. Yoma 52b. and Rashi there, Mekhilta on Ex. xvii 9 and Pal. Abodah Zarah 2,7. Compare D. Daube, "Alexandrian methods of interpretation and the Rabbis," *Festschrift H. Lewald*, 1953, p. 34 ff.

That the Levites are to be considered as the first Masoretes was also held by the talmudic Rabbis. The verse in Nehemia (viii 8) in which the teaching activities of the Levites are recorded in detail, is explicitly related by both Talmuds, the Palestinian and the Babylonian, to this kind of masoretic work which was outlined above. The Palestinian Talmud puts it this way: "And they read in the book"—this means the plain *reading* of the text; "with distinct interpretation"—this means *explaining* it by Targum; "and they gave the sense"—this means the *accentuation* and *intonation*; "and caused them to understand the reading"—this signifies the Masoreth (masoretic text-clarifications); others say it denotes the hekhre'im (balancing of verses); and others again say it means the subdivision of passages (into verses) [1]). The talmudic tradition, then, already dates the major masoretic contributions to the knowledge of the biblical text to the levitic activities under Esra's direction. Similarly, the great medieval masters of the actual Masorah, Moses and Aaron ben-Asher, also connect their work directly with Ezra and the Levites [2]). Moses ben-Asher has even coined the characteristic expression "ta'ame sekhel" (accents of sense) referring to the masoretic notes of Bible chanting (ta'ame miqra'), in accordance with talmudic interpretation of Nehemia's report quoted above [3]).

MASORAH AND MIDRASH

The Levites were, then, the first Masoretes. And in being this they also were, as we have seen, exegetes, "mebinim" and "maskilim". They, then, belonged to that group of spiritual leaders who at that time laid the foundations of Midrash—that is, of that special discipline of interpreting the Torah, so as to enable it to become the sole and

[1]) Pal. Megillah 4,1; Gen. Rabba 36,12 (on Gen. ix 26-27); cf. Babl. Megillah 3a and Nedarim 37b. See E. Levita, *Massoreth Ha-Massoreth*, ed. Ginsburg, pp. 103, 104, 105, 129.

[2]) See Diqduqe Ha-Ṭe'amim 79; cf. M. Ben-Asher's song of the Vine, (B. Klar, *Meḥqarim*, 1954, p. 311, and P. Kahle, *The Cairo Geniza*, 2nd. edit., 1959, pp. 84-85, and the facsimile on Plate 9 there) where he calls the Masoretes יורשי הנביאים, and his Colophon to the Codex of the Prophets in Cairo (P. Kahle op. cit. p. 95 and Plate 7 there) כשהבינו עדת הנביאים; in both cases he links the Masoretes and their work with biblical times.
Compare N. Korochmal, *Moreh*, 1929, pp. 63, 195.

[3]) For טעמי שכל cf. his Cairo Colophon; and his Song of the Vine for טעמי מקרא (see above n. 2), an expression which we find here for the first time; cf. M. Gertner, "Psalm CXIX and Moshe Ben Asher", in P. Kahle op. cit. p. 103.

unfailing source of authority and inspiration for the life of the people. It was the beginning of a great "revolutionary" turning and transition in the life of the new Judean community. Many conceptions, concepts and age-old institutions then underwent a fundamental change. At that time the *prophet* began to be replaced by the *scholar*, and *prophecy* by *midrash* [1]). Instead of the inspired free *speech* from the mouth of a *Nabi'* came the well-chosen *recitation* of a sacred text by a *Levi*. And in place of creative *production* in the shape of song, statute and oracle, scientific methods of philological and exegetical *analysis* began to develop. No more could a priestly decree be accepted as an undisputed law. The fixed text of the Torah and an adequate exposition of its sayings and stipulations became the only source of religion and law. The authority of the personality—priest or prophet—was replaced by the authority of the Book [2]).

Hence, also, the new application of one of the basic concepts of early biblical religion—the concept of "darash", to inquire, to seek, to search. From "lidrosh", to inquire, the Lord (Gen. xxv 22; Hosea x 12) of prophetical times we arrive now at "lidrosh", to inquire, the Law of the Lord (Ezra vii 10). Similarly, the concept "he'emin", to believe, which in earlier times was applied to believing in God and his prophets (Gen. xv 6; Ex. xiv 31), is now applied to believing in God's commandments, that is, in his Torah (Ps. cxix 66) [3]).

---

[1]) The term "Midrash" occurs twice in the second book of Chronicles, (xiii 22; xxiv 27), whatever the term may mean there, (cf. Qimḥi ad. loc.; Wellhausen, *Prolegomena*, Edinburgh, 1885, p. 227; A. Kuenen, *Einl.* 1890, p. 183; T. Herford, *The Pharisees*, 1924, p. 20; L. Finkelstein, *PAAJR*, 1930, pp. 49-59; A.C. Welch, *The Work of the Chronicler*, 1938, p. 54; J. Heinemann, *Leshonenu*, 14, 1946, pp. 182-189; M.Z. Segal, *Tarbiz*, 17, pp. 194-196; S. Zeitlin, *JQR*, 44, 1953, pp. 21-36), there is no doubt that the method of reworking and interpreting older text-material in a, basically, midrashic way has its origins in OT times. The Talmud already held this view, cf., e.g., Mishnah Sheqalim 6,6 (Yehoyada), Babl. Yebamoth, 76b (Abner), Megillah 3a (Joshua). See Krochmal, *Moreh*, pp. 191, 192; L. Zunz, *Die Gottesdienstlichen Vorträge d. Juden*, 1892, pp. 37-38; J. H. Weiss, *Dor Dor*, I, pp. 48, 49; J. L. Seligmann, *Suppl. Vet. Test.* I, 1953, pp. 150-181; Y. Kaufmann, *Toledoth Ha'Emnnah*, vii, pp. 451, 530, 540; viii, p. 487; Welch op. cit. p. 13, 14.

[2]) See Krochmal, op. cit. p. 192; Zunz op. cit. pp. 38, 335; T. Herford, op. cit. pp. 61, 62; cf. Siphra on Lev. xxvii 34, and Babl. Yoma 80a אין נביא רשאי לחדש עוד דבר מעתה.
See also Pal. Berakhoth 1, 4 about the scholar's supremacy over the prophet.

[3]) Similarly, the concepts *hiskil* and *hebin* underwent the same process of expanded application — from understanding God, (Jer. ix 23; Ps. xiv 2), his counsel (Mic. iv 12) and his works (Ps. xxviii 5) to understanding the Torah (Neh. viii 8, 13). That is, too, why these concepts begin to be employed as transitive verbs, signifying the teaching of others, (1 Chr. xxviii 19; Dan. ix 20, 22;

With the increasing importance of the fixed text of the Torah as the only source of authoritative guidance, the most important religious conception of the prophetical era, the conception of revelation, also changed its object of application. In earlier times God would reveal himself and proclaim his word to the people or to the prophets (Ex. xx 19; Am. iii 7; Isa. xl 5). From now onwards, with prophecy in steady decline, the conception of revelation will begin to be applied to the right interpretation of the Torah (Midrash). The sage who inquires the Law and finds the right answer may, according to the new theology, claim for this answer the authority of an illuminating revelation. "God revealth his secret unto his servants" (Am. iii 7) means now also that he reveals to those who "inquire the Torah" the right "interpretation of it" [1]). On the Aaronic Blessing—The Lord make his face to shine upon you, and be gracious unto you (Num. vi 25), a Psalmist, who undoubtedly wrote his hymnic praise of the Torah in those "midrashic" times, paraphrases the Blessing and, interpreting it in a new intellectual sense, prays: Make thy face shine upon thy servant and *teach* me thy statutes... and graciously grant me thy Torah (Ps. cxix 135, 29). As the Torah was already there and one did not need to ask for it as a gift of grace, the request of the Psalmist surely was for the right interpretation of it. The Qumran scholars and the talmudic Midrash took over from the Psalmist this intellectualising interpretation of the Blessing's main concepts, "ya'er" and "wiḥunnekka", thus also applying the idea of revelation to the understanding of the Torah [2]).

At that time Masorah, that is, the edition and proper presentation of the biblical text, and Midrash, that is, the teaching of it with the right interpretation, were two complementary disciplines which went hand in hand. We shall see below that this idyllic state of affairs was to change radically in due course. But for the time being the "masoretic" work of the Levites was the basis—and the main instrument—of their "midrashic" teaching. And both were closely linked with their

---

x 14; xi 33; Ps. cxix 27, 73), while before they signified one's own insight (Gen. iii 6; Am. v 13; Deut. xxxii 29; 1 Kings iii 9; Isa vi 10, etc., etc.).

[1]) See Mishnah Yadayim 4,3 (Babl. Ḥaggigah 3b) and Tosephta Yadayim, ch. 2, where Am. iii 7 and Ps. xxv 14 are quoted to prove the authority of the Rabbis' interpretation of the Torah. Compare Manual of Discipline, viii, 15, 16; see also Yalquṭ on Jud. v 10.

[2]) See Manual of Discipline ii, 3 and Siphre on Num. vi 25; Compare M. Gertner op. cit. in P. Kahle, *The Cairo Geniza*, 1959, pp. 98-100.

artistic, poetical-musical, activity [1]. For they taught the text as well as its sense by means of their art—singing and reciting. And in this connection it is significant that, like the midrashic part of their work, the artistic one, the "singing", was also considered as stemming from divine inspiration. At the time of the Second Temple singers and poets were called prophets. They "prophesied in giving thanks to the Lord" (1 Chr. xxv 3). Poetry, then, was also the outcome of revelation [2]).

This picture of the levitic activities during the period of the Second Temple helps us to unravel a riddle which has been puzzling biblical scholars ever since. It is the question of how it came about that the Levites, previously of no high standing, managed to reach such a high position during this period. Various answers have been suggested [3]). Yet considering the fact that the Levites in their capacity as psalm-singers in the Temple and as Bible-reciters to the public little by little gained a complete monopoly in teaching and interpreting the Torah [4]), their great prominence should not astonish us. Moreover, their activity, as we have seen, brought them into the ranks of prophets. The holders of such a position were therefore bound to rise in public and official esteem. This also explains why they were ultimately discharged from all the physical, "proletarian", part of their previous duties. They who "taught all Israel", were now told—There shall be no more a burden upon your shoulders (2 Chr. xxxv 3) [5]). As

---

[1]) See ZUNZ, op. cit. p. 162; J. H. WEISS op. cit. iv, 250; cf. the preceding chapter, and also p. 245 n. 4 above.

[2]) This view was held by biblical, talmudic and quamranic authors; cf. 2 Sam. xxiii 2 (and Targum there); Pal. Soṭah 5, 4 and Tosephta Soṭah 6, 2; Babl. Pesaḥim 117a. Rosh Hashanah 4a (calls the author of Ps. xlv a prophet); see Qumran Hodayoth xi, 5 – ותתן בפי הודות ואומרה. It is noteworthy that to the Talmud prophecy, poetry and midrash, all three stem from the Sinaitic tradition taught and transmitted by Moses; cf. Ex. Rabba 28, 4, on Ex. xx 1 (prophecy), Gen. Rabba 54, 6, on Gen. xxi 26 (poetry), Pal. Pe'ah 2, 4 and Babl. Meggillah 19b (midrash); cf. WELCH op. cit. 49. Compare Targum 1 Sam. xix 20-21, where "prophets prophesying" is rendered by "scribes praising"; see to this P. A. H. DE BOER, *Oudttestamentische Studiën*, vi, 1949, p. 20: "Targum understands 'to prophesy' as.... to praise, to study the Holy Scriptures." Compare *The Prophetic Element* by M. BOWRA, Oxf. Uni. Press, 1959, p. 2 ff.

[3]) See v. RAD, op. cit., 1930, pp. 99-100, 109-110; WELCH op. cit. pp. 55 ff., 62, 73, 75 ff., and Y. KAUFMANN, *Toledoth Ha-'Emnuah*, Vol. 1, pp. 181-184, Vol. IV, pp. 469, 473.

[4]) This process might have begun earlier, cf. 2 Chr. xvii 7-9, but with Ezra it obviously reached the highest point.

[5]) LXX take the decree to be a prohibition rather than an exemption; see Babl. 'Arakhin 11b.

prophetical creative artists and divinely inspired scholars, they could no more be kept occupied with that kind of work. Masoretes and exegetes, prophets and poets, singers and musicians could not be carriers and porters at the same time.

THE ORIGINAL MEANING OF THE TERM MASORAH

The new standing of the Levites, the change in their duties from physical to spiritual occupations, also resulted, during the period of the Second Temple, in the change of meaning and function of some terms relating to their work. The term משא (from נשא) may serve here as the most telling example. In Numbers, where the tasks of the Levites are specified, "massa'" denotes a "burden" (Num. iv 27, 32, 49). But in Chronicles we see this noun changing its physical meaning and coming to stand for the spiritual work of the Levites—singing and recitation [1]).

The levitic master-singer is called שר במשא, choir-master or "master of the songs", who "commanded the singing"—or the recitation—יסר במשא (1 Chr. xv 22). A similar striking example is the concept of פקד (or its synonym). In Numbers (i 49, 50; iv 27, 32, 49) the meaning of "paqad" is either "numbering" or "commanding", being in charge of some duty. But there it was physical work they were put in charge of commanding (הפקד—Num. i 50), whereas in Chronicles they "commanded" the spiritual work of the Temple [2]). For the verb סרר–שרר, which the Chronicler uses instead of "paqad", is applied by him in relation to the artistic functions of the Levites. The same applies to other terms like נצח, שרת, מלאכה, which in this period also began more and more to be used in relation to spiritual work [3]). For all these concepts in their new sense and changed function

---

[1]) See Babl. ʿArakhin 11a — אין ישאו אלא לשון שירה and Yalqut 391 (on Isa. ii 2) אין לשון נשא אלא לשון שירה, וכן הוא אומר — וכנניהו שר הלוים ישור במשא (sic) (1 Chr. xv 22), cf. Rashi and Qimḥi. It might be arguable that the Chronicler here is playing on the two meanings of משא, on the one hand designating by שר במשא Chenaniah as head of the "carrying", while, on the other hand, describing him by יסר במשא, as master of "singing and recitation"; cf. Jer. xxiii 33-39, where the prophet plays on these two meanings of "massa'", (see particularly verse 36, Rashi and Qimḥi). For yasor bemassa', see V. Rad. op. cit. p. 110, „an das eigentliche Tragen zu denken, verbietet der Zusammenhung" see also Mowinckel, *Psalmen*- studien iii, p. 17.

[2]) AV. "he instructed about the song," taking יסר (as infin. absol.) in the sense of "teaching"; cf. Rashi here and Syriac's rendering of Ez. xx 37.

[3]) See 1 Chr. xv 21 (בכנרות לנצח); ibid. VI 17 (משרתים .. בשיר), ix 33 (המשררים . . . במלאכת, Qimḥi: במלאכת השיר).

adequately fit the new position of the Levites. They were no longer physical workers. They were artists.

That 1 Chr. xv 22 is talking about "commanding" (יסר) spiritual and not physical activities, is supported by the end of the verse — "because he was a *mebin*" [1]). This term designates a skilful master in his art or an exegetical expounder. To perform the duties of a master of songs and recitation in an artistic and exegetical way, the Levite had to be a "mebin", a "maskil", "who taught knowledge" (2 Chr. xxx 22), and "'ish sekhel", a man of skill and understanding (Ezra viii 18), combining, as already mentioned, his artistic performance with intellectual instruction—זמרו משכיל (Ps. xlvii 8) [2]).

This leads us back to Masorah. For these two words יסר במשא of 1 Chr. xv 22 provide us with the key to answering the question about the origin and original meaning (and vocalization) of the term מסרה. The verb שרר־סרר (= root of יסר) has a complex meaning. It is synonymous with "paqad" in the sense of ruling, commanding, leading. But it may have had an additional shade of meaning. For the root סרר־שרר may be considered as equivalent to צרר, according to the occasional interchanging of the radicals ס, ש, צ in Hebrew, Aramaic and Syriac [1]). In biblical Hebrew, therefore, צרר, שרר, סרר may have, at times, interchanged in spelling, pronunciation and sense. Now, in Ugaritic, Hebrew, Aramaic and Arabic, we sometimes find צרר standing for "shouting" "crying" or "calling" loudly [3]). Accordingly,

---

Compare Babl. 'Arakhin 11a, שירות זה שירה; also LXX rendering of משרתים in Ezra viii 17 (ἄδοντας) and the Syriac translation of משררים in Ezr. vii 7 (ܡܫܡܫܢܐ); cf. Syriac on Neh. viii 7 (where מבינים is rendered by ܡܫܡܫܢܐ).

[1]) Compare 1 Chr. xxv 7; 2 Chr. xxxiv 12.

[2]) For this blend of the artistic and the intellectual aspect, see Manual of Discipline, X, 10 (אזמרה בדעת Babl. Erubin 21b — דעת־בסימני טעמים and Ben-Asher's טעמי שכל. (see above p. 248 note 3).

[3]) Compare Gen. xxi 6, Ps. ii 4, cxxvi 2; see *BDB* s.v. שחק and J. Levy *Wortb.* s.v. סחק; cf. *BDB* s.v. ספן (שפן, צפן); See N. Slouschz, *Thesaurus of Phoenician Inscr.*, 1924, p. 12 (משפן, ספן, צפה) and p. 263, (סהב־צהב); cf. Dan. ii 24 (חספא, Syriac ܚܨܦܐ), see Slouschz op. cit. p. 208 (מחסף, מחצף); cf. Ps. xviii 37 (קרסלי Syriac ܩܘܪܨܠܝ); Babl. Hullin 65 b. (קרצולים); see J. Levy, *Wörtb.* s.v קרסם (= قرصم) ibid. קסס (= קצץ, cf. Ez. xvii 9), קסם (= ܩܨܡ), קרס (= قرص), סוור (= צוור), שנץ (= שנס). See also K. Vollers, „Arabish u. Semitisch" (in *Z. f. Ass.* IX/), p. 209 (שנס = شنص), ibid. p. 200 (صقّار = سقّار). See also Ben Yehudah *Thesaurus* p. 4032 s.v. סיר (= ציר). See G.R. Driver, *Canaanite Myths*, 1956, p. 44 (vi, 5) and p. 157, note 9-„nṣrt, shrieked, Arab. ṣarra, cried." Compare Jer. iv 31 (צרה, see Qimḥi) and xlviii 5 (צרי צעקת) which Prof. Driver (in an oral communication) interprets as "to cry" (in xlviii 5, he

then, we can assume that at some time סרר, like צרר, also had the meaning of shouting, crying or calling out loudly—the given command or the recited text. We observe the same phenomenon in other Hebrew verbs designating speech. Thus, the verbs טעם, משל, הגד, דבר, אמר, also combine the meaning of speaking, saying, telling and emphasising, with the meaning of commanding and ruling [1]). Accordingly, then, the Chronicler's words יסר במשא may also be understood in this combined double meaning of commanding and calling out loudly. For the choir-master (שר) gave the commanding lead to singers and reciters by reading out loudly (יסר) the texts to them, which they either repeated or spoke simultaneously [2]).

Now, having uncovered this combined meaning of the verb יסר, we also have the clue to the noun Masorah. The radical letters of מסרה are סרר. From סרר, a stem applied here to the levitic reciting and interpreting activity, the noun מסרה was formed. Its correct vocalization was מְסֹרָה [3]) and its original meaning was mastery in reciting (scriptural texts), with regard to both sound and sense.

considers the word צעקת as a gloss; see Targum there, has only צַוָּחת for both).

Compare Lane's *Arab-Engl. Dict.* s.v. صرّ, he cried, called out. See Lev. Rabba 36, 6 (on Lev. xxv 14) נצר כצרצרא, and J. Levy, *Wörtb.* s.v. נצר; see also Payne-Smith, *Syriac Dict.* s.v. ܢܨܚ, to shriek, to chant; compare Jer. xxxi 5 (נצרים) and LXX there.

[1]) Dr. S. Talmon, Jerusalem, drew my attention to this parallel. It is noteworthy that also פקד (which is equivalent to שרר־סרר) always echoed this double meaning of "commanding" and "calling", cf. Othiyyoth d. R. Aqiba (in R. Aqiba, ed J. Kannowitz, 1957, p. 85) on Ex. iv 11 — אני שהפקדתיו .. כפקיד להפקיד ... ולקרא ...

[2]) See Babl. Arakhin 11a, where יסר, spelt ישור (as Yalquṭ has it, cf. p. 12 n. 1), is equated with ישיר, to sing. Although this is a midrashic play on the similarity of the two words (שרר־סרר, accordingly, משוררים־מסוררים), the interpretation is, basically, in accordance with the actual content of the phrase: leading, or commanding the singing and recitiation (יסר) of songs (במשא). Incidentally, the equation פקד־סרר fits well the term משא, which in early times must also have had the connotation of פקד; for in Phoenician עמס, the synonym of משא, was used in the sense of "command", "decree", cf. Slouschz op. cit. p. 302 (par. 450,5) למ יעמס — על פי פקודת, by command or decree of...

[3]) Compare Ps. lxxxviii 7 במצלות (sing. מצלה from צלל־צול) and Ez. xvi 3 מכרתיך (sing. מכרה from כרר, see Gesenius, 1921, p. 421, s.v. מכורה). The correct transliteration of the term should, therefore, be *Mesorah*. There would, it is true, be the possibility of reading מְסֵרָה like מְקֵרָה (Jud. iii 20) from קרר, or מְאֵרָה (Deut. xxviii 20) form ארר. In the Leningrad Codex we indeed have a very similar reading, see p. 242 n. 3; yet both Ez. xx 37, and the Talmud's Masoreth suggest an original reading מְסֹרָה. Prof. Driver reads in Isa. ix 5, 6 also מְשֹׂרָה, from שרר. This is in accordance with משורה in the Qumran version.

Incidentally, we may also come nearer to the original meaning of another basic term of the levites' artistic activity if we try to see it in a similarly new light. It is the musical term מנצח of the Psalms. This word, too, we have to take as denoting mastery and leadership in loud recitation (of a song). The suggestion is that we should see as the root of מנצח, צוח, that is, to shout or call loudly, with a clear voice [1]). This verb, then, is also to be seen as a synonym of "paqad". Originally, as already mentioned, it was applied to commanding or overseeing the physical work of the Levites in the Temple. But then it seems to have assumed more and more the purely spiritual meaning of leading the playing, singing and recitation, by chanting and reading loudly before the band of accompanying singers (or listeners). Hence למנצח בנגינות of the Psalms [2]).

MASORAH AND MASORETH

In view of the above attempted analysis we have clearly to distinguish between "Masorah" and "Masoreth". The radical letters of Masorah being סרר and not מסר, the mim cannot be, and is not, of its root. With Masoreth, on the other hand, it is a different matter. There the root is מסר and the mim does belong to the root. Masorah and Masoreth are then, two separate nouns, which were and are constantly confused. They have completely different meanings and are derived from two different roots. *Masoreth* (except Ez. xx 37), related to masar (to transmit, hand down, hand over), means *tradition*. *Masorah* coming from sarar, has the connotation of leadership and mastery in correct reading.

The confusion must have started when, under the influence of Aramaic, the *mim* began to appear in the infinitive of סרר [3]). Instead

[1]) See PAYNE-SMITH p. 347, ܫܘܨ, clear sonorous voice, p. 475, ܫܘܨ, to pronounce clearly. Compare MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, IV, p. 20, 21- „das *Antlitz* Jahwes *leuchtend* machen" - a very unlikely explanation.

[2]) Ps. iv 1, cf. Ibn Ezra there. Targum translates it by לשבחא; cf. Syriac and Targum on Hab. iii 19, and Syriac on 2 Chr. xxxiv 12; LXX 1 Chr. xv 21 — ἐνισχῦσαι, which BAGSTER rightly translates, "to make a loud noise." It should be added that להזכיר (Ps. xxxviii 1, lxx 1), too, has the meaning of calling out, or reciting, loudly; cf. LXX 1 Chr. xvi 4; זכר is often employed as a synonym to פקד, cf. Hosea ix 9, Jer. iii 16, and xv 15. Isa xxiii 16, 17 obviously plays on this synonymity and Targum therefore renders both זכר and פקד by the same verb, דכר.

[3]) A. BERLINER, *Die Massora zum Targum Onkelos*, 1877, Einl. p. xi, n.1, says that the seeming nouns in Num. x 2, xxiii 10, and in Isa v 5, viii 6, are „als ein dem Aramäischen nachgebildeten Infinitiv zu erkennen."

of לסר one said, and wrote, למסר. From there, by misunderstanding, the mim penetrated the actual root in all its verbal forms. Consequently, the verb began to be considered as identical with the Aramaic מסר. The relationship of מסרה to סרר was no longer seen. And, instead, it was, like מסרת, also related to מסר. The result was that Masorah and Masoreth were considered as synonymous nouns.

This new aspect enables us to re-examine the above mentioned biblical, qumranic and talmudic sources, attempting a new approach to their proper interpretation. Num. xxxi 15 has the infinitive form למסר. But it is obvious that there can be no connection whatsoever with מסר, to transmit. The radical letters of this verb here must have been either סור, in which case the vocalization of the following word (מעל) must have been different from the masoretic one, or סרר, standing here in the sense of "rebelling", as LXX and the Syriac actually render it. The original infinitive form, to them, was לסר [1]). This was later aramaized and turned into למסר. In Num. xxxi 5, on the other hand, we have an actual finite verbal form, וימסרו, based on an assumed root מסר. As such a root does not occur elsewhere in the OT, we may see this verb here, too, as originating from סרר. And we may assume that the mim has also come into it under the influence of the Aramaic infinitive form. Yet even in this new verbal form of מסר it must still have retained the connotation of סרר, from which it originated. And, סרר being synonymous with פקד, any reader would therefore identify here וימסרו with ויפקדו (they were commanded, mustered). But as פקד does not mean "commanding", "mustering" only, but also very often stands for "numbering", "counting", מסר seems to have adopted, little by little, this other meaning of "numbering". Hence LXX' rendering of וימסרו — καὶ ἐξηριθμεσαν, and they numbered [2]).

In a completely different light we have to see Ez. xx 37. There we have a noun מסרת. As it stands, with its masoretic vocalization, it has been taken to come from אסר, יסר or מסר [3]). But now we propose

---

[1]) Syriac renders למסר here and סורר in Deut. xxi 18 by the same verb; cf. 1 Chr. xx 3, where Targum renders וישר by ומסאר.

[2]) Ben Ḥayyim op. cit. p. 140, rightly rejects the assumption that LXX here is based on a different version; but he considers this connotation of מסרת (he takes מסרה to be a later form — cf. p. 142), "numbering", to be the original one, while the suggestion here is that this is but a later stage in the semantic development of the term מסרה.

[3]) LXX translate it by "number" (ἀριθμῶ). If they did not confuse מסרת (מסרה) with משרת (משורה, measure, cf. 1 Chr. xxiii 29, see also Aquila,

to consider it as also deriving from סרר. The suggestion is that we have here the noun מסרה in the sense of "command", "rule", "domination". In our view the prophet uses here the status constructus of מסרה, and we have, therefore, to vocalize בְּמֻסַּרַת הַבְּרִית (with the accent on the last syllable—and not on the penultimate as in מָסֹרֶת) – "under the *command* or *rule* of the Covenant" [1]).

The position is different in the Qumran writings. There we have already a finite verbal form, וימסרו, the root of which is definitely מסר, in the sense of "transmitting". But it is significant that the three nouns which we find in the Qumran Scrolls are better explained without involving מסר as related to them. In the Manual (x 5) this is quite obvious. There is nothing here that could be connected with "transmitting" [2]). The word מסרותם appears as a synonym of תקופתם "circuit", and its root has to be looked for in this direction. Either we have here the noun מסור, from סור, in the sense of "turning" (around), in which case we have to vocalise מְסֹרוֹתָם; or the root is נסר, a verb applied to the revolving of the sun. In this case we should read מַסְּרוֹתָם [3]). In the War Scroll, on the other hand, we undoubtedly have the plural form of the old term מסרה, in almost the same sense in which the Sopherim may have employed it.

The task of the Sopherim, as we know, was to see that the Scrip-

---

Isa. ix 5, 6 — משרה, μετρον), we must assume that they took מסרת here to stem from מסר — in the sense of "to number", as in Num. xxxi 5.

LXX Jer. xxxiii 13 render מנה (a verb mostly equated with מסר and פקד in the Aramaic versions, see, e.g., Targum Num. iii 36, Isa. lxv 12) by the same concept as מסרת־מסר in Num. and Ez. — "numbering". Yet in Isa. lxv 12 the LXX translation of מנה is "handing over" (παραδώσω). Thus, we have already here, in LXX itself, an indication of the further semantic development — from "numbering" to transmission" — which the term, מסרת was going to take.

[1]) The Syriac "mardutha", if derived from "rdy", could in fact mean "rule, command", cf. J. Levy, *Wörth.* s.v. רידא; the noun is, indeed, often rendered by "discipline", see Payne-Smith, *Thesaurus* II p. 3822.

[2]) See above p. 244 note 1. .

[3]) For מסור־סור compare War Scroll iii: 10 משוב (from שוב) and Yadin there, also a noun of this pattern not occurring in the OT. For מסרותם (from נסר) cf. the plur. with suff. Ez. xx 26, מתנותם (from נתן).
In Babl. Yoma 20a we find גלגל חמה מנסר ברקיע, "the revolving sun is "sawing" (so it is explained there) through the sky." But surely the equation נסר – נשר — נצר (cf. p. 253 n. 3) suggests that the verb means "making a noise" and that the phrase originates in the old Pythagorean idea of the heavenly bodies producing a musical "harmony of the spheres." Compare Shakespeare, *Merchant of Venice*, V, 1: "the smallest orb .... in his motion..... sings," and so Goethe, *Faust*, Prolog: „die Sonne tönt nach alter Weise in Brudersphären Wettgesang"; See also Ps. xix 3 — 5.

tures were written, read and interpreted in a faultless manner. Precisely this must have been the task of this division of "Mesoroth" in the sectarian army. Its members were the "Sopherim", or the administrators, of the army. And their duty was to read before the people the military laws and to proclaim them in public; to see that the inscriptions on the standards were correct—and that the proper interpretations were given to them. In brief—they were the בעלי מסרה, the masters of Mesorah [1]). It is significant that the inscription on the trumpets of this Mesoroth-division was סרך אל, The Order of God (War III, 3). This term "serekh" is repeatedly applied when dealing with the inscriptions on the standards (War III, 12; IV, 9, 15) and with their proper exposition (War IV, 6, 11) [2]). The men in charge of these duties were called "Elders of the Serekh", זקני הסרך, (War XIII, 1) or "Men of the Serekh", אנשי הסרך (War XV, 4). They seem to have formed a special detachment of the shoṭerim group. For not only were they of the same age as the shoṭerim (War VII, 1, 2), but they also indicate how far the process of spiritualization of the concept of "shoṭerim" had already gone in this sect. In Deuteronomy the duty of the shoṭerim was to proclaim the military rules to the people (Deut. xx 5-8). This was also here, in Qumran, the duty of the shoṭerim (War X, 5-6). But the rules and requirements here had already a more spiritual character. The army of these sectarians was to be no ordinary army. For it was to be "expert in the Law", מלומדי חוק (War X, 10) as well as "expert in war" מלומדי מלחמה (War vi, 11). The shoṭerim, therefore, were here no ordinary military police. And their special serekh group, surely, must have been spiritual leaders and learned men. This process of spiritualizing the military term "shoṭerim" of Deuteronomy is in fact in accordance with the original meaning of shoṭer and Septuagint's translation of it—"grammateis" (sopherim, scribes) [3]).

---

[1]) Also the talmudic tradition has it that Sanhedrin (that is, a learned body of scholars) used to accompany the army into the battle, Babl. Soṭah 43a.

[2]) There were also officers called סורכי מחנות (War, vii, 1), but they seem to have had some lower duties; cf. YADIN, p. 140.

[3]) Syriac translates "safre", scholars; cf. Ezr. vii 6, where "sofer" is rendered by "ḥakima". S. Gesenins about original meaning of שוטר, administrative clerk.

With regard to the spiritualized character of the Deuteronomistic war regulations, compare here in the War Scroll (x: 5-6) the omission of those (humane and psychological) reasons for exemption from military duties which are liable to affect the *morale* of the soldier (Deut. xx 5-7-house, vineyard, wife). The sectarian soldier's exemption could be motivated only by his failing *moral* standards (War x: 1).

But Targum links us directly with Qumran. For Targum renders שוטרים in Deut. by סרכיא, which corresponds precisely with the "Men of the Serekh" of the War Scroll. Both LXX and Targum support the assumption that Qumran's serekh group were a section of the shoṭerim; and that they were scribes, scholars and spiritual leaders.

Thus, we may assume that מסורות designates here these administrative officers' special duties—their charge of *reciting* statutes and *writing* and *explaining* inscriptions which were the commonly shared duties of the shoṭerim and the Men of Serekh. These administrative officers were *heralds*, *scribes* and *teachers*, grammateis and men of Mesorah.

The root of מסורה here, too, is סרר, synonymous with פקד. It still preserved much of its earliest *aural* meaning, in levitic times: that of commanding, leading on by (loudly) *reading* regulations and interpreting texts. But the term here appears already to imply also the *scribal* connotation which it later assumed during the time of the Sopherim; that of correct *writing* of the Bible presumably with marginal *explanatory* remarks [1]). This is a later stage in the development of the term's connotations. But it certainly does not yet include anything with the notion of "transmission" or "tradition" [2]). This sense was attached to מסרה only with the emergence of talmudic literature. And this was the time when מסרה was supplanted by מסרת.

MASORETH IN THE TALMUD

In talmudic sources, we have already stated, the word מסרה does not occur. There we have מסרת only. The meaning is exclusively "tradition" ; also the verb מסר always stands there for transmitting, handing down (and handing over). We find Masoreth in the Talmud applied to any tradition whatsoever. Thus, we hear the craftsmen of the Temple speak of a tradition [3]) (מסורת), transmitted to them from their fathers, about the ultimate fate of the Temple. But the same term was also specially applied to the *masoretic* tradition which had come down from the olden times of the Levites. For on Nehemia's report about the levitic teaching activities the Talmud, as quoted above,

---

[1]) In such a "scribal" connotation we have to understand War, iii: 12 למסורותם (the order of the standards) "with their correct *inscriptions*."

For marginal explanatory remarks, compare Pal. Sheqalim 6, 1 בין כל דיבור ודיבור דקדוקיה ואותיותיה של תורה.

[2]) See p. 244 note 1 and p. 257 n. 2.

[3]) Pal. Yoma 3, 9, cf. p. 242 note 1.

comments—They caused them to understand the reading (במקרא) (Neh. viii 8), this signifies the מסורת, that is, the traditional masoretic rendering of the text. And the "pattern" of the Temple which David, according to the Chronicler's report, gave to Solomon "in writing" (1 Chr. xxviii 11, 19) was, as the Talmud tells us [1]), a scroll which Samuel has handed down (שמסר) to David; and, it is added there, the phrase "in writing" (בכתב) refers to מסורת, the traditional masoretic remarks accompanying it. It is noteworthy that the concept of מסורת, in the sense of "tradition", is here in these two instances applied to both *reading* and *writing*. That means that at some times, as in the Qumran period, the concept was referred to either one of these different sections of the masoretic realm—the *aural* and the *scribal* parts of the transmitted tradition. That is to say, that, on the one hand, the term was at times still connected with those masoretic particulars which, in the earliest times, used to be taught mainly by reciting and loudly reading the text [2]). But on the other hand, we see that it began also to be used in connection with those masoretic details which were already laid down in writing as marginal remarks to the text. Qere and pronunciation, intonation and accentuation, clause and verse divisions would essentially belong to the first part; Ketib and spelling, plene and defective, textual additions and certain first signs of punctuation and subdivision would mainly belong to the second part. But this, at the same time, also forecasts the arrival of the most important transitional process during which little by little מסורת began to be detached from the notion of merely oral reciting and reading (מקרא) and was more and more referred to the purely visual shape of the written text (כתב).

And with this process going on, the two terms מקרא and מסורת, once congruent concepts, suddenly begin to appear as contradictory terms. Hence the later, amoraic, juxtaposition of אם למקרא and אם למסורת, the *spoken* ("vocalized") and the *written* (unvocalized) word or phrase[3]). In earlier, tannaitic, times only the expression אם למקרא is to be found[4]). For מקרא must still have been considered as either congruent with the

[1]) Pal. Yoma 1, 1— הכל בכתב – זו המסורת.

[2]) Compare E. Levita, *Massoreth Ha-Massoreth*, p. 104, Ginsburg's remark there; "in all these passages the expression מסורת denotes the traditional pronunciation of the text, and it is not to be confounded with the technical meaning 'critical apparatus' ".

[3]) Babl. Sanhedrin 4a, Qiddushin 18b, Pesaḥim 86b, Makkoth 7b.

[4]) Sifra on Lev. xii 5; cf. Bacher, *Termin.* 1, pp. 119, 120, and annotations there; see also Babl. Nedarim 37b, מקרא סופרים.

conception of מסורת, as they then understood it, or, at least, as a complementary part of it—in the framework of masoretic tradition.

Only in later, amoraic, times was the phrase אם למסורת coined [1]). And then one began using מסורת as a contrast to מקרא. Hence the statement אהני מקרא ואהני מסורת, "the customary *reading* (of a word) is useful (for midrashic interpretation), and the transmitted shape (of the word) in *writing* is useful" (for the same purpose) [2]). At this stage, מסורת, already standing only for the handed down literal body of the text, no longer implied anything of its previous aural connotation. This is the sharpest turning point in the history of the concept. The old (linguistic and notional) associations of the word with the idea of "mastery in recitation" (יסר במשא) not only were already completely forgotten but had also totally faded out from its contents. Now מסורת stands exclusively for the *written* form of the text.

This is the reason why at some later stage, the term came to be seen as synonymous with סימן, *sign*. For, having developed away from its original connection with the notion of sound and having come to be considered as solely associated with the idea of written letters and signs, it is no wonder that it ultimately adopted the connotation of "*sign*". Thus, after "mastery of recitation", "numbering", "traditional" text, מסרה־מסרת now adopted its *fourth* meaning—that of sign—; but in all these four connotations it never lost the connection with פקד [3]).

MIDRASH VERSUS MASORAH

In its levitic period Mesorah was, as we have seen, closely interlinked with interpretation and Midrash. Some authorities even maintain that the Sopherim, at the time of Ezra and afterwards, had presented their interpretations of the Scriptures both "whilst *reciting*" and by (the method of) their "*writing* the Torah"; namely, writing it in such a way that certain midrashic interpretations became altogether obvious and necessary [4]). That means that the first Masoretes "edited" the text in such a way as to prepare it for the purposes of

---

[1]) See Bacher op. cit. p. 120.

[2]) Babl. Zebahim 37b; see also Sanhedrin 4b, היכא דשני קרא ממסורת, 'where the reading is at variance with the text."

[3]) See p. 243 note 1. Compare to this equation of מסורת - סימן Isa. xxviii 25 the almost synonymous נסמן־שורה, cf. Qimhi there; see also here p. 256 note 3.

[4]) N. Krochmal, *Moreh*, 195, 198, 203; I. H. Weiss, *Dor Dor*, iv, p. 239 and 250 note 21; Z. Frankel, *Darkhe Ha-Mishnah*, p. 176

Midrash. Various Midrashim, it is said, "drew on the results of Mesorah" [1]); that is, they were only made possible by relying on the Masoretes' preparation of the text. In this sense also is R. Akiba's famous saying "מסורת סיג לתורה" "Masoreth is a fence to the Torah, interpreted [2]). "Masoreth" here is taken to mean the Mesorah to the Bible, by which the Sopherim "annotated their biblical copies".

But this harmonious co-operation between Mesorah and Midrash could not last. With the growth of Midrash and the development of midrashic thinking and techniques a split between the two was, by the nature of things, due to happen. This split became unavoidable when the term "Masoreth" as applied to the masoretic work, came to mean solely the shape of the written word, without any regard to its spoken sound. For if a word is looked at merely in its unvocalized form it naturally lends itself to many readings—that is, to many interpretations. Similarly, if a verse is read in its unpunctuated composition various subdivisions are possible—and, with them, various interpretations. This is the backbone of Midrash [3]). Given a biblical version with a, masoretically, vocalized and subdivided text, Midrash, as developed at the height of its growth, would not have been possible. The antagonism between Mesorah and Midrash is, therefore, a well-known and generally acknowledged fact [4]).

Yet this divergence between Mesorah and Midrash is not only the result of such technical facts as vocalization, double readings and clause-divisions. But it is rather caused by a very deep difference in the basic spiritual approach to Scripture. The levitic-masoretic approach was fundamentally a literary and artistic one. The Bible was looked at, and treated, as a work of literature; though of an inspired, prophetic nature. Not only, therefore, do grammatical and stylistic correctness of language and diction matter very much, but also the beauty of sound and structure are relevant and of highest value. The Levites were, themselves, artists, singers, musicians and poets, and the "aesthetics" of the biblical text were certainly of great importance to them.

---

[1]) L. Zunz, op. cit. p. 338 — „schöpfte aus Resultaten der Masora", cf. examples in the note d there.

[2]) Aboth 3, 13. See Diqduqe Ha-Teʿamim p. 10, Rashi Aboth ad. loc., E. Levita *Massoreth*, p. 137, Tishbi, s.v. מסר, and so Krochmal op. cit. p. 63, 203, Bacher, *Termin.* 1, p. 108, Ben-Yehudah p. 3141, J. Levy, s.v. מסורת; only Weiss, *Dor Dor* iv, p. 243, notes 13, 14, holds a different view.

[3]) Pal. Sanhedrin 4, 2, R. Yannai there.

[4]) See Buxtorf, *Tiberias* p. 46, Weiss, *Dor Dor*, iv, p. 243, notes 12, 13, and pp. 245, 247, 251, 262.

Their "Mesorah" had organically grown out of their art of reciting and singing. Sound was as important as sense, form as much appreciated as content, and the structure of a verse as much considered as the thought contained in it. Moreover, beauty of sound and style, that is, poetry, was considered as inspired and was equalled with prophecy [1]). God's statutes, his Torah, consequently, were like songs to the Psalmist (Ps. cxix 54). The expository contribution, therefore, of the levitic "Masoretes" could, by nature, be made only in close harmony with their linguistic and artistic treatment of the text. Not so in the Midrash.

The Rabbis had a totally different approach to the Bible. To them the Bible was the Holy Scripture, and holy meant more than beautiful or poetical. Consequently, all aspects of art and aesthetics, even those of language and grammar, had to lose in importance. The Bible, out of which one had to derive all the rules and regulations of life, ethical and ritual, social and legal, was not to be looked at as a mere, though inspired, book of letters. It was more than that. It was an oracle in which every single word, or even letter, was a fountain of divine wisdom and instruction. Each verse could, and should, be given "many interpretations" [2]). For "the Torah has seventy (faces or) facets" [3]). Therefore, all linguistic and literary categories had to be discarded. One could no longer apply to the biblical text the usual criteria of a work of literature. Form, in all its manifestations, had to be dissolved. All its elements—grammar and syntax, sound and letter, style and structure, synonym and assonance, parellelism and repetition, parable and metaphor—ceased to be components of an artistic composition and were turned into "raw material" for midrashic production. The two "members" of a *parellelism* are no longer saying, poetically, the same thing in two similar ways. For, to the Midrash, each of the two parts had its own special message—halakhic or haggadic—to convey [4]). Two *synonymous* words in a biblical statute cannot represent one and the same thing. They must rather be taken as indicating the law giver's wish for making two provisions [5]). The *repetition* of a word in a biblical verse (or verse group), even if syntacti-

---

[1]) See above p. 251 note 2.
[2]) Babl. Sanhedrin 34a.
[3]) Num. Rabba 13, 14 (on Num. vii 19).
[4]) Siphre on Deut. xxxiii 11 (חילו — materially, פעל ידו — spiritually).
[5]) Babl. Baba Mezia 60a — נשך, תרבית (Lev. xxv 30); Siphre on Num. vi 3, (יין, שכר).

cally justified, may serve as a source for most important, ritual or legal, rules [1]). Mere stylistic peculiarities, as for example *archaic* grammatical forms or the absolute *infinitive* preceding the finite verb or the use of the *imperfect* as a past tense, are a basis for midrashic interpretations of the greatest importance [2]). The unusual *spelling* of a word, or the use of a *plural* where a singular should have sufficed, the use of one form of a *noun* instead of another, the employment of the definite *article* or of a certain *particle* where one could have done without them—all these technical and stylistic matters are taken as a suitable hold for a Midrash [3]). An (unvocalized) word which lends itself to more than one reading is often midrashically used in both its possible versions [4]). Mere *assonance* of two words may suggest a midrashic reading (and interpretation) of a verse not in line with the actual contents of its context [5]).

An evidently coherent phrase may, by artificial punctuation, be split into two and, as a result of this, entirely change its sense [6]). A word standing in the middle of a verse with an unbalanced clause-division may be taken to belong to both clauses and, thus, serve as part of two statements [7]). An expression of a somewhat metaphorical nature, when used in ordinary speech, may, when occurring in the

---

[1]) Babl. Shabbath 117b, on Ex. xvi 25 (3 times היום indicate duty of having 3 meals on Sabbath); Babl. Sanhedrin 3b, on Ex. xxii 7, 8, (3 אלהים indicate that a court must be composed of 3 judges). Compare Targum Ez. xxi 14 (twice חרב)

[2]) Mekhilta on Ex. xxii 21 (archaic plur. תענון enlarges the scope of the prohibition); cf. Bacher, *Term.* 1, 39, n.1; Babl. Qiddushin 21b, on Deut. xxi 11 (archaic אשת includes even a married woman); Babl. Baba Mezia 94a on Ex. xxii 11 (גנב יגנב includes any "loss" not only "theft"); Babl. Sanhedrin 91b, on Ex. xv 1 (the imperf-future, ישיר supports the doctrine of the ressurrection of the dead).

[3]) Babl. Berakhoth 61a, on Gen. ii 7 (the two "yod" in וייצר indicate the creation of two יצרים; see Targ. Jon.); Babl. Sanhedrin 28a, on Deut. xxiv 16 (plur. בנים instead of sing. בן enlarges the scope of the commandment); Babl. Berakhoth 54a, on Deut. vi 5 (לבבך instead of לב, to include the two יצרים); Babl. Baba Qamma 63b, on Ex. xxii 7 (הגנב instead of גנב, enlarging the notion of "theft" to include any other "loss"); Babl. Qiddushin 57a, on Deut. xvi 13 (the particle את used to enlarge the scope of the commandment).

[4]) See above p. 246 note 2; in Qumran the same technique was employed, cf. Pesher Hab. xi: 9, on Hab. ii 16 (ערלת לבו, והערל־והרעל).

[5]) Gen. Rabba. 65, 10, on Gen. xxvii 11 ("ḥalaq" is read as "ḥeleq", thus an allusion to Deut. xxxii 9 is construed). Incidentally, the whole range of אל תקרי and גזירה שוה comes in here.

[6]) Tanḥuma (and Rashi) on Gen. xxvii 19 (אנכי is detached from the rest of the verse); cf. also above p. 247 note 2.

[7]) See above p. 247 note 3.

Bible, be taken literally by Midrash and, thus, yield far-reaching results [1]). So can a passage in a love-song be interpreted as a discourse about the fate of Israel [2]).

This new midrashic approach to the biblical text, which shows a complete disregard of artistic and aesthetic considerations, is closely linked with the new attitude towards the "poetic" and the "beautiful" in Midrash and Talmud. It is a negative attitude. According to the Talmud, "David was punished (2 Sam. vi 5-8) because he called the statutes of the Torah songs" (Ps. cxix 54). For the Torah should not be taken as "poetic sayings", or be "recited like a song" [3]). The Psalmist, to whom the statutes of the Torah *were* songs (Ps. cxix 54), calls the Torah, its statutes, testimonies and commandments, a "delight". But already for such early "Midrashists" as the Greek translators such a "hedonistic" term should not be applied to the Holy Scriptures. They, therefore, intellectualizing the word, replace delight by "meditation" (μελέτη) [4]). Similarly, Elihu's "songs" which God "giveth in the night" (Job xxxv 10), like the Psalmist's "song", for which he prays "to be with him in the night" (Ps. xlii 9), are, to the talmudic Rabbis, no mere poetry, but "words of Torah" [5]). So David's artistic talents are interpreted by the Talmud as intellectual abilities—"Cunning in playing (1 Sam. xvi 18)—that means, he knew to ask" (in learned disputes) [6]). Also the Psalmist's "mashal" (Ps.

[1]) Babl. Soṭah 27a, on Num. v 13 ("eyes" are taken literally to exclude a blind husband); in Babl. Sanhedrin 72a, on Ex. xxii 1, a contrary technique is employed and the verse is interpreted metaphorically.

[2]) Cf., e.g., Cant. Rabba and Rashi on Cant v 2-4.

[3]) Babl. Soṭah 35a. Gen. Rabba 85, 3, on Gen. xxxviii 1; Babl. Sanhedrin 101a. See, in contrast to this, R. Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, 1787, 1, p. 57, that with the ancient peoples, "the laws..... were sung at the banquets..... with accompaniment of musical melody" as Aristotle reports (Problemata xix, 28).
Similarly, a modern Hebrew poet glorifies this habit as customary with the ancient Hebrews, cf. Z. Shneur, poems, 1952, p. 371 — גדול העם אשר חקק את חקיו בנגינה ופקודיו בשירת האזינו — "great the nation that laid down its laws in poetry and its statutes in the song of Moses" (Deut. xxxii).

[4]) See Ps. cxix 70, 92, 174, 16, 24, 47, 143; the medieval Masoretes revived this term of the Psalmist in its older, pre-midrashic, sense, cf. M. Ben-Asher's Song of the Vine (in Kahle, *The Cairo Geniza*, 1959, p. 84) — שעשועים התקינו טעמי מקרא, "as a *delight* they established the (musical) accents of the Scriptures."

[5]) Babl. Erubin 18b, Abodah Zarah 3a; cf. also Pal. Berakhoth 1,1.

[6]) Babl. Sanhedrin 93b. An early 19th cent. Ḥasidic rabbi did the opposite. He "answered" complicated talmudic questions by a song, compare H. Rabinowicz, "Music and dance in Ḥasidism," "Judaism," 3, 1959, p. 255; "he broke into a song... their questions were answered." Thus we see that not only the Masoretes but also later Ḥasidism and modern Hebrew thinking have rejected Midrash's attitude (see above notes 3 and 4).

xlix 5, lxxviii 2), parable, a poetic category, is repeatedly interpreted by Midrash as "Torah" [1]).

In this context it is also noteworthy that expressions like "comely" (Song of S. i 5, ii 15), "fair" or "beautiful" (ibid. i 15; vi 7) are interpreted by Midrash as beautiful by good deeds, thus transferring categories from the sphere of aesthetics to the sphere of ethics. For Midrash, like Plato, was averse to the world of art and beauty. For art "does not stand on the side of philosophy and truth", according to Plato [2]). And in the opinion of the Rabbis it is not to be confused with the conception of Torah. In Midrash then, there is little left of the heritage of the Levites whose Mesorah activities were based on a synthesis of an artistic and exegetical treatment of the Torah. But with the return, in the early Middle Ages, to a thoroughly philological treatment of the biblical text, with the appearance at that time, of the great masters of Mesorah, there was also a return to this old heritage of the levitic "Masoretes".

THE MEDIEVAL MASORETES AND THE LEVITIC MESORAH

In the early Middle Ages a strong reaction developed against the exclusively midrashic treatment of Scripture. The Karaites went to extremes in their opposition to the talmudic interpretation of the biblical text. But also in orthodox rabbinic circles a great change in the methods of biblical studies now began to emerge. The "plain" meaning of the text was, again, one of the main concerns of scholars. To be sure, the talmudic presentation of the Torah still remained the basis of Jewish orthodoxy. But a return to the mere letters of the text itself was universally aspired to and vigorously pursued. This also meant, first and foremost, a revival of the old levitic concern for a thoroughly established text and its correct reading. "Miqra'" began, again, to assert itself against "Masoreth" [3]), that is, sound regained its primary importance, against the supremacy of the written letter at the height of the midrashic era. This resulted in the ultimate develop-

---

[1]) Mid. Ps. on Ps. xlix 5 and on lxxviii 2.

[2]) Cant. Rabba ad. loc. Compare E. Cassirer, *Zur Logic der Kulturwissenschaffen*, 1942, p. 33.

[3]) See B. Klar, *Meḥqarim*, 1954, p. 290, n. 78: "he (A. Ben Asher) is opposed to the principle of יש אם למסורת." In opposition to Midrash's neglect of the proper "reading" of the text, some began to claim for the vocalization and the accents of intonation, that is, for "miqra", the authority of הלכה למשה מסיני (cf. Klar; op. cit. p. 295, 96).

ment of a system of vocalization, punctuation, accentuation and intonation—by which a correct reading and beautiful recitation of the Bible was to be ascertained. All that was the work of the great school of Masoretes whose most famous masters were the two Ben-Ashers, father and son.

In this period, the form מסרה appears again in the sources, parallel to מסורת. But both forms are employed in the same sense. The actual grammatical origin of the word מסרה was obviously no longer recognised and it was, in consequence, considered to be synonymous with מסורת, that is, also denoting "tradition" or "transmission"—and stemming from the root מסר. Yet whatever literal meaning the term מסורה may have had to these medieval Masoretes and however they might have vocalized it, one thing is certain—they gave it back its original levitic content. That is, they revived the combined, aesthetic and intellectual, approach to the text which was the main feature of the Levites' treatment of Scripture. Then, singing and recitation went hand in hand with exegesis and interpretation. And so "pleasant singing" and "insight and understanding" are now the two most often stated characteristics of the טעמים, the chanting signs, invented by the Masoretes for the double purpose of beautiful reading and proper understanding of the text. "Beauty of the word" and "meaning of the verse" are the two major tasks and achievements of the Masoretes, as singled out by their greatest master—M. Ben-Asher [1]).

The semantic focus of masoretic activity at this stage of the history of Masorah, lies in the concept of טעם. In the era of the Levites it was the concept of "Masorah", in its original sense, which conveyed the levitic way in the right presentation of the Torah. Now it is rather the concept of טעם which does precisely the same for the medieval Masoretes. The historical development of this term in its various meanings is therefore of the utmost importance in this connection.

"Ṭa'am" stands in the OT for a number of meanings—"command" or "decree" (Jonah iii 7), "taste" (Ex. xvi 31; Job vi 6), "discern-

---

[1]) See Diqduqe Ha-Te'amim p. 4 — שיר מנעימים; בשום שכל חתומים.
Compare M. Ben Asher's Colophon (KAHLE, op. cit. p. 95)—וייסדום באמונתם בטעמי שכל בפירוש דיבור ... ביופי מאמר and his song of the Vine (ibid. p. 84) — טעמי מקרא ... בשום שכל וניב מפורש ... מסורות סדורות באמונתם יסדו פירוש מקרא.
In all these phrases the synthesis of the aesthetic and the intellectual aspect is emphatically stressed.

ment" or "intelligence" (Ps. cxix 66, Job xii 20). In post-biblical sources we find it employed for "sense", "reason", "cause", "thesis" or "argument" [1]). Yet there is one connotation of the term which is of the greatest significance in our context. It is the connotation of "tone", "intonation" and "accent". In this sense it is employed in talmudic sources, and, at that, precisely in connection with the levitic teaching activity. The two "exegetical" expressions in Nehemia's report—"and they gave the sense", (ושום שכל), "and they caused to understand" (ויבינו) (Neh. viii 8)—are interpreted by the Rabbis as indicating that they recited the text with the right intonation and accents—טעמים, and that, by this, they established the proper subdivision of verses and clauses פסקי טעמים [2]). "Ṭa'am" is here used in a new, musical, sense of tone and intonation, stating that by this means of "ṭe'amim" the Levites' blended beautiful reading with sensible exposition. This transition of the meaning of טעם from "proclaiming loudly a command" to "reciting a text in a musically (and intellectually) appropriate manner" is parallel to the semantic development of מסרה־סרר and מנצח־נצח which, also, as we have seen, developed along the same lines.

The medieval Masoretes, who considered themselves the successors of Ezra and the Levites in continuing their work on the Scriptures, centered the description of their work mainly on this concept of "ṭa'am", in its double meaning of "tone" and "sense". M. Ben-Asher, who coined the phrase טעמי מקרא, also coined the expression טעמי שכל indicating precisely its double meaning. But it is most significant that we find the Ben-Asher school greatly emphasising the aesthetic element of "beauty" and "sweetness" in their definitions of טעמי מקרא [3]). This undoubtedly indicates a strongly anti-midrashic attitude to the Scriptures. Not only did the Masoretes not share the Rabbis'

---

[1]) See *BDB* and *Gesenius*, and J. Klatzkin, *Thesaurus Philosophicus*, 1928. Compare Ben Sira (ed. Segal, 1953) 25, 18 – בלא טעמו, Babl. Pesaḥim 119a and Sanhedrin 21b, טעמי תורה and 21a טעמא דקרא; in all these instances "ta'am" means cause, reason, sense; see Bacher, *Term.* I 67, II, 72.

[2]) Babl. Megillah 3a— ויבינו במקרא אלו פסקי הטעמים (see Rashi there); Pal. Megillah 4,1, ושום שכל אלו הטעמים; here "taam" has already the meaning of accent, intonation, but it is characteristically coupled with intellectual concepts (ויבינו־שכל); compare Babl. Berakhoth 62a — טעמי תורה, and Rashi there.

[3]) Compare M. Ben Asher's Colophon (Kahle, 95), בחיך מתוק, and his Song of the Vine (ibid. 84) שעשועים התקינו טעמי מקרא (see above p. 265 n. 4); cf. A. Ben Asher, Diqduqe Ha-Te'amim p. 5 (נאמים ביופי), 10 (בחיך נעים ויפה ברורה), 16 (ביופי וחסן), 24 (ויפי סימנם), 28 (ויפי חידתם, בנעם קריאתם), 40 (יפים בטעם מפורשים).

aversion to and rejection of an "aesthetic" evaluation of the Bible, but rather they made such an evaluation very much their own, and this in a distinctly out-spoken and emphatic manner. No wonder, then, that they were vehemently attacked because of this. Because of their strong emphasis on the aspect of "beauty" in the "ṭeʿamim", they were called "lascivious lovers of the ṭeʿamim, chanting (the Torah like) a song... pretending to have skill ("wisdom") like David" [1]).

We know that the Masoretes concentrated their efforts largely on the correct vocalization of the text. They therefore did not think much of the mere body of the *written* word. To them, the word had to be taken in its correct vocalization, that is, in its proper reading. The letter could not be detached from the sound. These two had to be conceived of as a unity. The principle of אם למסורת (of supporting text-interpretation by "Masoreth" in the later talmudic sense—the transmitted written word) which was, as we have seen, the basis of Midrash, was rejected by them. They returned to the older stages in the history of Mesorah when אם למקרא, the proper reading, was one with מסורת. As a result, they must have antagonised the talmudic Rabbanites. And in fact, we see them fiercely attacked by Rabbis such as Saadya and others [2]). They were attacked for two reasons—for their failing to follow midrashic traditions in the understanding of the text, and for their over-estimation of the aesthetic aspect. They failed, it was said, to understand the Torah in the right, that is midrashic, way, for they concern themselves only with the "smoothness of language" and the "pleasantness of voice" [3]). Yet, "in the statutes and judgements (that is, in the interpretation of the Torah) they utterly fail" [4]).

Because of this antagonism between the Masoretes and Midrash it has been maintained that the masters of Masorah were Karaites. An analysis of some texts which we have from the Ben-Ashers seems to support this thesis [5]). Yet be this as it may, the Masoretes certainly

---

[1]) See *HUCA*, 21,1948 (Heb. sec.) p. 37, Klar, *Mehqarim*, p. 292; עוגבי הטעמים ופורטים בשיר כדויד חשבו להם חכמה (cf. Ez. xxxiii 32, Am. vi 5) cf. *HUCA*, 27, 1956, p. 293, A. Scheiber's comment: "attacks the Massorites."

[2]) Klar, op. cit. p. 289.

[3]) Klar, op. cit. p. 292, n. 101 — בשפת חלק ובנעימת קול

[4]) Klar, p. 293.

[5]) See S. Pinkster, *Liqqute Qadmoniyyoth*, 1860, p. 32; H. Graetz, *Geschichte d. Juden*, 2. Aufl., V, p. 150, n. 23; N. Wieder JQR, 1956, p. 108-9. B. Klar, *Tarbiz*, 14, 1943, p. 165, and 15, 1944, p. 44 ff. cf. *Mehqarim*, pp. 277-319;

departed from the talmudic standpoint and obviously revived the early levitic traditions, when מקרא was still almost synonymous with מסרה—and when מסרה meant mastery in beautiful recitation; that is, when artistic presentation and aesthetic evaluation of the biblical text went together with proper exegesis and right interpretation.

With regard to the linguistic side of the matter, we have already said that both forms מסורה and מסורת are employed synonymously in medieval literature. Yet some masoretic authorities appear to have attempted to give them a somewhat distinguishable sense. Masoreth is used by them to indicate the masoretic work in general, as a discipline, while the name "Mesorah" was "applicable only to the concrete form of the written Massorah" [1]). For in time the older "ideological" controversies were forgotten, the accumulated masoretic material was written down and all important Bible manuscripts began to be provided with masoretic marginal notes. The discipline established itself as a respected scribal occupation, and a new terminology began to emerge. Now מסר begins to assume a specific, "masoretic" sense, namely, the providing of a manuscript with those necessary marginal annotations. Thus, we find the *verb* in its new application occurring in various conjugations—qual, pi'el and nif'al [2]). Similarly, to designate the man who made the masoretic discipline his professional occupation, a new *noun* was created—מַסְרָן, the man who provides a Bible with the masoretic marginal notes [3]). In modern Hebrew מָסוֹרֶת is used for "masorete" as a noun, and מסורני for "masoretic" as an *adjective* [4]).

Two points may be added here: In his Song of the Vine, allegorically applying the parts of the vine tree to the great figures of Israel's spiritual history, M. Ben Asher likens the late biblical prophets to *semadar*, the tender grape, (Kahle, op. cit. p. 84, line 15 — סמדרי הגפן חגי זכריה ומלאכי וגם איש חמודות, whereas the Talmud (Babl. Erubin 21b), also in a vine tree allegory, applies *semadar* to the "masters of Mishnah" — הסמדר אלו בעלי משנה. Such a revised version of an old allegory, replacing the talmudic Rabbis by biblical prophets, might serve as a clue to the author's position in the controversy between Karaits and Rabbanites.

Similarly, in his *list of prophets* (in the Cairo Codex of the Porphets) M. Ben Asher counts Daniel, a highly revered figure with the Karaites, amongst the prophets (so also in the Song of the Vine, cf. the quotation above איש חמודות), while the Talmud (Babl. Megillah 3a) explicitly states that Daniel was not a prophet.

[1]) Compare Levita, *Massoreth*... p. 102—המסורת ... כתבוה וקראו לה מסרה; cf. Bacher *JQR*, 3, p. 785.

[2]) Ben Yehudah s.v. מסר, p. 3138 (qal), 3137 (nifal), Ben Hayyim, *Leshonenu*, 21, p. 143 (piel); A. M. Habermann, *Toledoth Ha-Sepher Ha-'Ivri*, 1945, p. 21 (qal).

[3]) Ben Yehudah p. 3139 has מַסְרָן; Eben Shoshan, Millon Ḥadash, p. 833-מָסוֹרֶת.

[4]) Not yet in the dictionaries.

CONCLUSION

Summing up, we arrive at the following result:

—The term מסרה is a noun with the *root* סרר (שרר), which is synonymous with פקד.

—Basically the meaning of this root was *commanding* or *ruling*; calling out loudly a command or a ruling.

—The correct *vocalization* of the noun is מִסֹּרָה.

—In the OT this noun occurs (once only) in Ez. xx 37, where it is employed (in the status constructus) in the sense of "command" or "rule"[1]).

—The equation סרר=פקד is the key to the semantic development of the term in all its stages—from "commanding" "reciting" and "reading" loudly to "numbering", "tradition", "text" and "sign".

—Applied to the Levites' activities, the root assumed the connotation of commanding and conducting the choir of singers (similar to נצח), or of leading the recitation of texts and songs (משא). Ultimately, then, the noun מסרה must have come to be used in the sense of loudly reading the Torah (מקרא)—implying an aesthetically and intellectually appropriate preformance (משכיל, ושום שכל, ויבינו).

—Then, through the equation with פקד, מסרה was taken to stand for "numbering".

—Under the influence of Aramaic the root סרר began to be confused with מסר. In consequence, מסרה began to be considered as equivalent to מסרת. The equation סרר = פקד was thus extended also to מסר = פקד.

—In the Qumran writings "Mesorah" is employed in nearly the same sense as in its earliest use. But it already comprises also the notion of correct writing of texts.

—In the Talmud "Masoreth" stands for "Mesorah". At first, it was employed as congruent with, or complementary to, Miqra'. Later, it designated solely the shape of the written text in contrast to Miqra'.

—Through the fact that Masoreth began to be applied solely to the written word and letter (סימן, אות, sign), designating also the masoretic marginal signs, the identification of the term with סימן, sign, came about. Yet even at this stage an awareness of the noun's connection with פקד was still alive, as the Midrash's equation of פקד and סימן־מסורת shows.

—In the Middle Ages the term מסורה appears again alongside מסורת, but is universally considered as stemming from מסר and

---

[1]) See above p. 254 note 3 about Isa. ix 5, 6. According to the Qumran version we have there already a noun מִשְׂרָה, from שרר, in the same sense.

meaning "tradition". A distinction is yet made between Masoreth, taken as denoting the masoretic *discipline*, and Masorah, designating the fixed and written down masoretic annotations. New derivative grammatical forms, verbs, adjectives and nouns, appear, all designating the craft and activity of the Masoretes.

Parallel to the semantic change in the term's history run the changes in the attitude towards the biblical text. The Levites combined the aesthetic and exegetical approach to the Bible. Then Mesorah and Midrash went hand in hand. With the Rabbis' attitude of rejecting any aesthetic aspect concerning Scripture, an antagonism between Mesorah and Midrash came about. In the Middle Ages the masters of Masorah revived the levitic synthesis of "beauty" and "sense", "delight" and "understanding". Their thinking centered on the term טעם (also synonymous with פקד), serving them as a basis for combining the artistic with the intellectual approach to the Torah (טעמי שכל) [1].

[1]) FINAL NOTE

From all that has been said in the above discussion it should become clear that the assumption of such a connotation of the term "Mesorah" is not at all dependent on the equation of the letters צ and ס - ש and, consequently, of שרר - סרר with Hebrew צרר, נסר, Arabic صرّ and Ugaritic *nṣr* (see above pp. 13, 14). In Semitic phonetics these letters are not considered as interchangeable. Prof. G. R. Driver, whom I wish to thank here for a written note, strongly emphasises this point, stating: ". . . since ṣ . . . and ṣ are made with different parts of the mouth . . . they cannot be confused . . ." Various sources were quoted above indicating that צ and ס - ש have, nevertheless, often been interchanged; possibly by "wrong" pronunciation and subsequent incorrect spelling in the vernacular and in popular dialects. Consequently, it may be assumed as a strong possibility that, at least, in popular usage the notion of צרר - صرّ (screaming, crying) has, at some time, been transferred also to שרר - סרר. However, this is only said in support of the suggested interpretation of מסרה as "*mastery* in reciting", but by no means as the basis of it. For even without any kinship between these verbs, it can still firmly be maintained that the verb שרר - סרר, in the sense of ruling or commanding (in a loud voice), is the grammatical as well as semantic basis of the Chronicler's יסר and of the term מסרה, as outlined above. This applies equally to the following discussion of Hosea xii 5. There, too, the main emphasis is laid upon the verb's notion of "commanding", which implies loud speaking and crying, as is the case with other verbs denoting speech and commanding.

APPENDIX

AN ATTEMPT AT AN INTERPRETATION OF HOSEA XII

The equation פקד – שרר, and the suggestion made here that יסר in 1 Chr. xv 22 means commanding or leading the recitation and singing,

by calling out the text or the song, which, as shown above, underlies the semantic history of Masorah may also help to shed new light on a difficult passage in Hosea.

In xii 4-6 the prophet dwells on the episodes in Jacob's life reported in Genesis (xxv 26; xxvii 36; xxxii 25-30). However, while verse 4, concisely rephrasing the events of the birth and of the wrestling with God, makes perfect sense, the same cannot be said of verse 5. In the first two clauses of the verse we have two statements: "he had power over the angel, and prevailed"; "he wept, and made supplications unto him." The first statement appears to be a mere repetition of the second half of verse 4: "by his strength he had power with God." The second statement, clearly an aggadic paraphrase of the Genesis report, presents a psychological impossibility. For a man who had power over an angel would not weep and supplicate him. The Talmud, therefore, assumes that the verse has two different subjects: Jacob had power over the angel; the angel wept and made supplication unto him [1]). Also the LXX rendering, obviously based on a slightly different version, assumes two different subjects: *he* had power, *they* wept. But although by this assumption the psychological difficulty is removed, the fact that verse 5 merely repeats verse 4 still remains. In the Syriac rendering: "he overcame the angel and entreated him," which reflects a shorter version of the verse altogether [2]), even if there appears to be no verbal repetition, the psychological inconsistency still remains: he who overcame an angel would not entreat him.

For a proper understanding of the passage it is essential, in the first place, to consider it as an organic part of an indivisible literary unit. In the second place, it is necessary to arrive at an adequate interpretation of the verbs ויכל – וישר in verse 5. The difficulty is caused by misunderstanding the word וישר and by wrongly identifying it with שרה in verse 4 and שרית in Gen. xxiii 29. For in this way not only is the impression created of a senseless repetition in the prophet's statements, but also the actual meaning and place of verse 5 as a structural part of the story of Jacob related by the prophet is thus obscured. Similarly, the word, ויכל, understandably but still falsely taken as identical with ותוכל in Gen. xxxii 29, is another cause of

[1]) Babl. Hullin 92a.

[2]) In this rendering Hosea in verse 5 obviously dwells on the two verbs וישאל - ותוכל of Gen. xxxii 29, 30, rephrasing and amplifying them and slightly changing their content: שאל, to ask, becomes התחנן (כחא) to entreat.

misinterpreting the verse. In both cases the prophet's play on these words' assonance and shades of meaning has been mistaken as an identification.

To arrive at a full appreciation of this chapter's structure as a literary unit and a correct interpretation of its text two vital points have to be examined: first, the literary *category* of the chapter; second, the artistic *technique* employed in it.

The chapter is a sermon, as it were, based on an older scriptural text [1]). Ancient legend is retold, reworked and rearranged so as to be applied to a later situation [2]). The life of the patriarch and the events of the people's exodus from Egypt are skilfully related to the political happenings of the prophet's times and to the moral conduct of his contemporaries. As a literary category, then, this chapter is a very early example of a typological midrash [3]).

As for the artistic technique, the methods employed in it are those familiar to us from all midrashic literature. They are: word "bridges", word plays and text blendings. Words, names and concepts are used as bridges [4]) to link distant periods and different events. Assonances and word plays [5]) make some concepts and names, which occur in

---

[1]) Cf. Th. C. Vriezen, "La tradition de Jacob dans Osée XII", *Oudtestamentische Studiën* I, 1942, p. 76: "Osée XII nous donne . . . un bel example de lexégèse originale du prophète."

[2]) See Gen. Rabba 70, 18, on Gen. xxix 25, with reference to Hosea xii 13, 14 דוגמא שלכם דומה ליעקב אביכם, "your pattern (of fate) is like that of Jacob your ancestor."

[3]) Cf. J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*, 1950, pp. 131, 132 . . . "la typologie dans l'Ancien Testament . . . les prophètes nous présentent les événements futurs comme une reprise de ceux du passé."

[4]) "Word bridges", "key-words" or, as M. Buber calls them, "leitworte" are the "gezerah shawah" of the Midrash. Compare Buber and Rosenzweig, *Die schrift und ihre Verdeutschung*, 1936, p. 138: "Zur Verkündung des Propheten gehören . . . die althebräische Art . . . von einander entfernte Wörter durch Wurzelverwandtschaft oder Gleichklang auf einander zu beziehen"; ibid. p. 213: "Zwischen Stelle und Stelle ist eine Beziehung gestiftet." Cf. also L. J. Liebreich, "Psalms xxxiv and cxlv in the light of their key-words", *HUCA*, 27, 1956, p. 18: "the recurrence of the key-words . . . has a poetic significance as well as a hermeneutical one."

The main key-words in this chapter are מרמה, ברית, לפקד, ידבר, זכרו, גלעד, ברח, עבד, שמר, עלה, to which רד, נאמן, and ריב, linking Hosea with Gen. xxxviii and Deut. xxxiii, may be added; see also below on תשוב and אושיבך.

[5]) This is basically akin to the " al tiqre" of the Midrash; cf. Babl. Berakhoth 64a; see H. L. Strack, *Introduction to the Talmud*, 1945, p. 93, and Buber-Rosenzweig, op. cit., pp. 152 and 213. See here p. 246 note 2 and p. 264 note 5.

The word plays here are וישר, אונו, עקב, ויכל; רד and נאמן, apart from their being links, are also plays on the common meaning with two of the words mentioned here. Even לפקד and יעקב (vs. 3) are, according to the Arabic meaning

this chapter, appear and resound in a multifarious variety of meanings[1]) And, finally, portions of different texts are combined and blended into one new set, "enriching" [2]), as it were, but actually altering, the content of the text on which other texts are grafted. Moreover, even the *order* of the quoted details of the older story is presented here in a characteristically midrashic manner. Instead of the expected chronological order of events we have a homiletic arrangement linked merely by association of ideas and serving the "preacher's" purposes. This is the reason why, for example, the event of Jacob's flight to Aram (vs. 13) is mentioned after the events which followed it chronologically [3]).

An analysis of the chapter from this aspect shows that there are no void repetitions in it; that those clauses hitherto erroneously considered as repetitions are in fact the continuation of the story. In them Hosea relates *further* details of the old legend. He does it in phrases full of assonances and word plays. A glance at the sources, and a juxtaposition of these with Hosea's rendering of them make this quite evident. Provided, however, that verses 5 and 6 are adequately interpreted.

The old sources contain reports of Jacob's supplanting Esau at his birth (and at Isaac's blessing—Gen. xxv 26; xxvii 36), his wrestling with the "man" (Gen. xxxii 25), his request for a blessing (xxxii 27) and his question about the "man's" name (xxxii 28). They also tell us of the "man's" demand to let him go (xxxii 27), of God commanding Jacob to go up again to Beth-el and to make an altar there (Gen. xxxv 1), of God blessing him and changing his name (xxxii 29, 30; xxxv 9, 10), and of God revealing to Jacob his own name (xxxv 11). Finally, there is the story of Jacob in Aram and the history of Egypt,

---

of עקב ("to punish"), to be seen as a play; cf. below p. 278 n. 1. Compare on word plays in this connection P. A. H. De Boer „Genesis xxxii . . ." in *Nederlandsch Theologisch Tijdschrift*, Feb. 1947, p. 157.

[1]) See Babl. Sanhedrin 34a, the midrashic principle: "one scriptural phrase may be expounded in a multifarious variety of meanings". See p. 263 notes 2 and 3.

[2]) Cf. Num. Rabba 19, 17, on Num. 21 : 21: "the words of the Torah need each other, for what one locks up (leaves unclear) the other opens (clarifies)". See also Pal. Rosh Hashanah 3, 5, "the words of the Torah are poor (obscure) in their own place and *rich* (elucidated) in another place".

[3]) Cf. Babl. Pesaḥim 6b the principle: "there is no "earlier" and no "later" in the Torah"; compare D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, 1956, p. 408 ff.

In verse 10 the history of Israel in Egypt is mentioned; this, by an *association* of ideas, enables the prophet to turn to historical happenings and to compare Jacob's flight and servitude with Israel's bondage and redemption.

whence the children of Israel were "brought up" (Ex. iii 8, 17) and "the hosts of the Lord" left the land of slavery on a "night of keeping vigil" (Ex. xii 41, 42). Hosea alludes to all these events, explicitly or by implication.

The first two events are mentioned in verse 4. He plays here on the various meanings of עקב (holding the heel, supplanting, deceiving) and on the many possible meanings of אוני (strength, manhood, iniquity). In vss. 1, 8, 9, 12, we have the application of these happenings to the behaviour of Ephraim. The word מרמה, deceit, representing one of the meanings of עקב, serves as a bridge between Jacob (Gen. xxvii 35) and his descendants. The word אוני, in the sense of iniquity, strength (substance), provides another possibility of drawing a line of comparison, or contrast [1]), between Jacob's deeds and those of Ephraim and Gilead.

Gilead is then the bridge to the events in Aram with Laban (Gen. xxxi 25) where Jacob made a "covenant" with him (xxxi 44), paralleling Ephraim's "covenant" with Ashur (Hosea xii 2). Here is the point of transition from the personal deeds and experiences to the historical part of the sermon, which in fact begins in verse 10 with the mention of the exodus from Egypt. The doings of Jacob in Aram and the story of Israel in Egypt are sketched concisely in vss. 13-14 where the verbs עבד, שמר, עלה are the word bridges linking Jacob's life (Gen. xxix 20, 30 ויעבד; xxx 31 אשמר) with Israel's experiences at the exodus from Egypt (Ex. i 13 ויעבדו; iii 17 אעלה; xii 42 שמרים; xxii 20 לשמרך) which the prophet has just mentioned (vs. 10). Here again he applies the old events to those of his days, emphasising the contrast between "then" and "now"; in the days of old great things happened [2]), but now, he says, "Ephraim provoked ... his Lord" (vs. 15).

[1]) For whatever the prophet's opinion be about Jacob's behaviour; whether his "reference to traditional lore ... carries with it reproach" (Harper, *Intern. Crit. Comm.* p. 379), or "the incident ... is cited ... as an example of God's favour" (Knox Version, 1957, p. 815, note 9), the comparison, or the contrast, is ingeniously supported by the ambiguity of the words. Hosea either contrasts and says, e.g., Jacob had power with God in his strength (אונו), whereas with you, in Gilead, there is "iniquity" (און); or he compares and says that already Jacob in his iniquity (אונו) rebelled against God (so Cassuto, *Chajes-Festschrift*, 1933, p. 265) and so do his descendants in Gilead (און); cf. also Hosea vi 9 - גלעד, און, עקבה. LXX translate אונו as synonymous with עמל and יגיע; we have, then, in יגיעי of v. 9 also a play on אונו; cf. Isa. xliii 22 יגעת בי ישראל, which sounds like a paraphrase of Hosea's באונו שרה את אלהים (in the LXX rendering).

[2]) If Jacob's life is cited with the intention of reproach the mention of the flight would add yet another detail of his "inglorious" conduct: he had to flee

Of the many points of the ancient legend listed above seven are not yet accounted for: Jacob's request and question; the "man's" demand; God's command, his blessing and changing of Jacob's name, and the revelation of his own name. Being a traditional part of that great legend which Hosea recalls in verse 4, they can hardly have been left unmentioned by him. For them, then, we have to look to vss. 5 and 6 which will prove to contain all of them, either expressly mentioned or implicitly included.

However, before suggesting an interpretation of these verses two other questions have still to be mentioned. First, the question of the "angel". In Genesis it is a "man" with whom Jacob wrestled. Later in the story this "man" appears to be identified with God (Gen. xxxii 29, 31). Talmud, Targum, Syriac and Vulgate take "God" here to be an angel. Hosea is evidently the source of this interpretation. However, we may ask how the angel came to replace God in the prophet's version of the myth. Secondly, there is the stylistic question of why Hosea uses the preposition אל in connection with וישר. If this verb is identical with שרית or with שרה we would expect either עם, as in Genesis, or את, as in verse 4. The interpretation of verse 5 to be proposed here will also provide an answer to these two questions.

The suggestion is that the original version of verse 5 did not contain the word "angel". The first section of it read: וישר אֵל ויכל, with אל, God, as the subject. The stem of וישר is שרר [1]), ruling, commanding, and is equal to פקד. The prophet uses וישר as a play on שרה, to which it is similar in sound but not in sense. The stem of ויכל is יכל, but the verb is employed here in another shade of meaning. It is used in the sense of Arabic وكل [2]), to entrust or charge somebody

to Aram because of a deceit (Gen. xxvii 43). The key-word ברח, incidentally, may remind us of his second "deceitful" flight from Laban (Gen. xxxi 20), and also link Jacob's story with the later events of the Exodus from Egypt (Gen. xxxi 22; Ex. xiv 5, note the similar phrasing). For this comparison עלה and עבד correspond antithecally: Jacob served, his children were brought up from the land of serving as slaves.

[1]) It should accordingly be vocalized וַיָּשַׂר, cf. Isa. xxxii 1; Prov. viii 15.

[2]) See Ben Yehudah and Gesenius s.v. יכל. Compare Ps. ci 5 where the last word of the verse, אוכל, is best explained as coming from وكل: "him that hath an high look . . . will I not *trust*, or rely upon." The parallel verb in the first half of the verse, אצמית, should also be rendered, as in Aramaic and Arabic, "I will silence, close his mouth," that is, I will not trust or rely upon him, that is, I will not believe his slanderous stories. (cf. Ben Yehudah s.v. צמת and Torczyner's remark there in note 2). With these statements of distrusting the slanderers and

with some task, and it is, then, also equal to פקד [1]). Here again the prophet plays on the similarity of ויכל with ותוכל in Gen. xxxii 29, a similarity in sound but not in sense.

In this sentence, then, וישר and ויכל are parallel terms, employed by Hosea to relate, without naming them distinctly, further details about the encounter with God. After having mentioned in verse 4 the struggle with the "man", that is God, the prophet continues now the story. He does this in the four sections of verses 5 and 6, each of which forms a separate unit, and contains further details of the occurence. The sentence referring to God's command to Jacob (in Gen. xxxv 1) says: וישר אל, God commanded him: to go to Beth-el; ויכל, and entrusted him: to make an altar there. The changing of Jacob's name to Israel is, by a play, alluded to in the first two words of the verse [2]). In addition, the "man's" demand to let him go may also be considered as included in this concise sentence. For the demand to let him go *now* is logically motivated by the command to meet him again *later*; which is, incidentally, also a way of linking the two chapters, 32 and 35, and combining them into one coherent story. The Midrash also combines the two versions in this way: let me go now, the "man" says, for "He will reveal himself to you in Beth-el and will change your name, as it is written: in Beth-el he will find him" [3]).

In the second section of verse 5, "he wept and supplicated him" the subject is Jacob. This section is a new unit in the tale. In it two further details are, again not explicitly, referred to: Jacob's request and his question; he begged God to bless him and entreated God

---

the haughty boasters, the following verse fits very well: "my eyes shall be upon the trustworthy (נאמני)". Compare also Jer. xxxviii 5, where the word יוכל might similarly better be interpreted as akin to وكل: "for the king is not *imposing* on you anything."

[1]) Cf. Saadya's Arabic translation of Gen. xl 4, ויפקד, فوكّل; Deut. xx 9, ופקדו, يوكّل. In verse 3 the prophet employs פקד, in connection with Jacob, in another shade of its many meanings; this then, is another subtle play on וישר and ויכל; cf. above, p. 274 n. 5. As a key-word it links us with the exodus story (Ex. iii 16).

[2]) "Yisrael" would then mean: God commands, with אל as subject; cf. G. B. Gray, *Hebrew proper names*, 1896, p. 218; and see p. 214 on the corresponding יעקבאל. Compare also H.D.B. II, p. 526a, "Jacob-el . . . El would be the subject, and the word might be explained from the Arab. 'God rewards'". See De Boer, loc. cit.

[3]) See Gen. Rabba 78,3, on Gen. xxxii 27, and ibid. 82,4, on Gen. xxxv 9, where Hosea xii 6 is quoted in support of this harmonization of Gen. xxxii and xxxv.

to reveal his name to him. In the third section Hosea reports God's answer: in Beth-el he would find him, and there he would bless [1]) him and reveal his name to him (Gen. xxxv 9, 11).

Verse 6, finally, is the concluding section of this part of the myth. Here the prophet relates God's answer about his name: ' "the Lord" is the God of hosts, "the Lord" is his memorial.' However, it is noteworthy that Hosea does not quote here the name אל שדי, by which God introduced himself in Beth-el (Gen. xxxv 11). There are good reasons for this, considering the whole character of the chapter.

One of the main features of this chapter is, as already pointed out, the comparison, or contrast for that matter, made by the prophet between the patriarch, the people's early history in Egypt and contemporary events. Verse 6 is the most distinct manifestation of this feature in the framework of one single sentence. For in it Hosea skilfully incorporates parts of two other definitions of God's name taken from the exodus story. In Ex. iii 15, as an answer to a similar question to that of Jacob's, God says to Moses: this is my name . . . and this is my memorial. Hosea clearly quotes this definition [2]). However, neither does he in this quotation give the actual name by which God introduced himself there: "God of your fathers". Instead he says: "God of hosts". This obviously alludes to Ex. xii 41, where the children of Israel are called "the hosts of the Lord." Thus, in this verse he ingeniously blends three parts of the earlier sources to fit his midrashic intention. It is here that he employs the above-mentioned technique of "enriching" one part of a text by others. The experiences of Jacob in Beth-el, of Moses in Midian and of Israel in Egypt are thus seen by him, and shown, synoptically.

The following verse 7, "and thou *return* to thy God," תשוב, has been interpreted as an allusion to Jacob's vow to *return* to Beth-el, ושבתי (Gen. xxviii 21), which he fulfilled after God's command alluded to by Hosea in verses 5 and 6 [3]). To this we may add that אושיבך, "I will make thee *dwell*," of verse 10 may be considered as alluding

[1]) ידבר, "he will speak", refers as a "leitwort" to God's blessing; cf. Gen. xxxv 13, 14, 15 where we have three times דבר in connection with this blessing. Compare also Gen. xlix 28. Incidentally, in the Aaronic Benediction (Num. vi 23) the synonymous אמר, "say", is employed in the sense of "speaking" the blessing. See De Boer's excellent explanation of the masoretic עמנו: "with him; we must read *'immennu*, as an intentional similarity in sound with ימצאנו", op. cit., p. 162, note 2.

[2]) See Targum ad. loc. See above p. 278 n. 1 on the key-word פקד connecting Hosea with this event in the story of Moses.

[3]) A. Kaminka, *Encycl. Judaica* IV, p. 620.

to ושב שם, "and *dwell* there," in Gen. xxxv 1; אהלים means a place of worship, like אהל מועד, hence כימי מועד here. We have, then, in תשוב and אושיבך two "leitworte" linking the prophet's admonition and God's promise with the patriarch's vow and God's command concerning Beth-el [1]). Verses 7-10 are thus an organic continuation of the preceding passage. Apart from the already mentioned מרמה and און, they, by means of these two additional key-words, תשוב־אושיבך, present a further homiletic actualization of the old legend. With the mention of Egypt in verse 10 the prophet, as we have said, turns then to biographical details in Jacob's life relating them to the exodus story, to which he just alluded in verse 6. The entire chapter appears thus to be extremely well-knit.

We see then, that in this interpretation all details of the mythical event as reported in both chapters of Genesis are alluded to by Hosea. But there is still an alternative possibility of interpreting the verse, in its original version. This alternative is that the first two sections of verse 5 have but one subject only: Jacob; and that the prophet refers in them to Jacob's request and to his question. The sentence, then, says: וישר אל, he, Jacob, commanded God; ויכל, and he imposed upon him; namely, that he should bless him and reveal his name to him. In this case the second section, he wept and supplicated, is but an antithetical variation of the first one, so that the two sections constitute one parallelistic unit; Jacob tried it both ways: he commanded and imposed, he wept and supplicated. In this interpretation, however, the "man's" demand, to let him go, and God's command to go to Beth-el, are not related by Hosea. They are only indirectly included in God's answer reported in the last section of the verse: in Beth-el he would find him.

But the assumption of one subject only for the first two sections of verse 5 might have caused some theological difficulties to a later student of the chapter. For if he understood the verse according to the first alternative: וישר אל, God commanded, and then mistakenly assumed the same subject, God, also for the second section: "he wept . . .", he must have disliked the idea of God weeping [2]) and supplicating. Or, for that matter, if he understood it according to

---

[1]) De Boer, op. cit. p. 162 sees also in "בכה . . . a connection with אלון בכות of Gen. xxxv 8".

[2]) In later midrashic mythology the idea of God weeping and crying was not considered inconceivable, cf. Babl. Berakhoth 59a, and Midrash Lament., introduction.

the second alternative: וישר אל, Jacob commanded God, he might all the same not have liked the idea of a human being commanding God [1]). He therefore might have decided that "God" here must mean an angel, and he accordingly, added מלאך as an exegetical gloss [2]) to אֵל. Later a copyist incorporated the gloss in the actual text. Then the words אֵל מלאך (God - angel), not making much sense, began to be read as אֶל מלאך (to the angel), which is our masoretic version.

Now, the preposition אל indicates that in this masoretic version the verb וישר may have been understood in the sense of shouting, crying or calling out—the command; that is, that Jacob spoke in a loud and commanding voice. The notion of "shouting", "crying" as part of the first section of this parallelistic unit matches, antithetically, very well the "weeping" and "supplicating" of the second part: וישר אל מלאך, he called, or cried, to the angel, ויכל, and he imposed upon him; בכה ויתחנן, he wept, and supplicated him [3]).

But already at the time of the LXX translation, the actual meaning of וישר - ויכל was evidently no longer realised, the verbs were then identified with שרה - שרית - ותוכל and the clause was taken as a mere repetition of verse 4. Then, to avoid the already mentioned psychological inconsistency of one and the same person "prevailing" and "weeping", the Rabbis interpreted the verse as having two subjects:

---

[1]) Neither is this idea alien to later midrashic theology, cf. Babl. Ta'anith 23a and Gen. Rabba 78,3, on Gen. xxxii 27. See particularly Yalqut on Job xxii 28: "thou shalt decree a thing and it shall be established unto thee—this refers to Jacob . . ."

[2]) Cf. I. Weingreen, "Rabbinic Type Glosses in the OT", *Journ. of Spm. Stud.* II, 1957, p. 149 ff., Cf. also G. R. Driver, "Glosses in the Hebrew Text of the OT", in *Orientalia et Biblica Lovaniensia* I, 1957, p. 123 ff.

[3]) It is also possible that at this stage ויכל was taken to mean "he became weary" (through shouting and crying), which is one of the meanings of וכל, see dictionaries; cf. G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, 1956, p. 1581 note 10. This brings the verb near to Hebrew כלה, and one could vocalize it ויכל.

Incidentally, we find כלה in connection with weeping both in Hebrew (Lam. ii 11) and Ugaritic (Driver, op. cit., p. 40, lines 26, 27), but it always has a named subject (in the intransitive) and also an object (in the trans.). However, in poetical texts these may sometimes have been dropped, cf. J. Morgenstern, "The loss of words at the ends of lines . . . in biblical poetry", *HUCA*, 25, 1954. Should וישר at some time have been taken in its widest possible meaning of calling out, shouting or crying (like יסר in 1 Chr. xv 22), then ויכל could have been interpreted (in the piel) as "he exhausted" (his tears) or "he consumed" (his eyes); it would thus, match perfectly the second section of the parallelistic unit: he wept and supplicated. See above p. 272 note 1, the remark about יסר and מסרה.

Jacob prevailed, the angel wept: "let me go". A similar solution we find in the LXX rendering.

In this interpretation there is no narrative link between the first half of verse 5 and its second half. All the details which provide such a link are missing from the prophet's version. Neither Jacob's request for a blessing nor his question about the name are reported, nor is God's command to go to Beth-el mentioned. Thus the organic unity of the passage appears to be imperfect. In addition there is the meaningless repetition of one detail in two verses and the employment of an unsuitable preposition.

In conclusion, it therefore becomes evident that only in the original version, as reconstructed and interpreted above, does the prophet relate the entire story of Jacob; that only in this version do we have un unbroken and properly linked sequence of the related details; that in this version there are no senseless repetitions; that in this version no angel comes in to replace God of the ancient legend and, finally, that only in this version, and in the interpretation given to it here, does the prophet's technique of playing on words and assonances become fully evident [1]); a technique which is the basis of the literary framework of the whole chapter.

Incidentally, also the second clause of verse 1: "Judah ruleth with God and is faithful with the Holy one" may be considered from this aspect. Whatever Hosea may have intended to express in this sentence, be it praise or blame, he seems to allude by it also to the story of the patriarchs. In verse 1 Ephraim is synonymously paralleled with Israel; and so is Judah. Ephraim and Judah represent contemporary times, Jacob and Israel the times of old, which are used by the prophet as "material" for his "sermon". In precisely the same way, as already pointed out, are Ashur, Egypt and Gilead of Hosea's time (vss. 2 and 12) related to Aram, Gilead and Egypt of the older history. But we may see "Judah" in verse 1 playing a double role, as it were. Apart from Judah of the present it may constitute yet another variation of the same theme: the happenings of the past. This also is achieved by a play on the similar meanings of different words.

For if our interpretation of ויכל be accepted, the two verbs רד and נאמן can be taken as corresponding in their meaning to שרה – וישר and ויכל: Judah has ruled with God, רד עם אל [2]), as Jacob had

[1]) For only now do we become aware of that most subtle play of ויכל - וישר on ותוכל - שרה.

[2]) If we take the sentence about Judah to have "a bad sense", interpreting רד

power with, ruled over, or was commanded by, God, שרה את אלהים, וישר אל; Judah has been faithful with, and trusted by the Holy one, נאמן [1]), as Jacob was entrusted and relied upon by God, ויכל. And upon both are laid the prophet's reproaches, "God has controversy with Judah, and he will punish Jacob" (vs. 3). This, then, is but the other side of the same medal, another segment of the midrashic framework in which the chapter is set.

As it becomes more and more evident that the prophet's main technique here in linking the old sources with the new situation is the pun and the word bridge, it might be suggested that this second clause of the verse 1 is also intended to be an allusion to the story of Judah and Tamar in Gen. xxxviii, with which a midrash indeed connects it [2]). The story there begins with וירד, and רד here may be a play on it. Syriac indeed takes it as ירד. The drama there finishes with Judah's confession צדקה, "she is more righteous than I", which the midrash seems to have taken as being alluded to by Hosea's description of Judah as נאמן [3]), that is, truthful, or honest. Similarly, the expression וריב in the following verse 3, God's "*controvercy*" with Judah, may likewise be an allusion to Moses' words about Judah in Deut. xxxiii 7, וידיו רב לו, 'with his hands he "contended" for himself' [4]).

"as Arabic rāda, waver, be wayward" (Harper, *Intern. Crit. Comm. Hosea*, p. 376), we may still consider the employment of רד, which undoubtedly can also mean "to rule" (see Qimḥi ad. loc.), as intended to be a play on וישר. The ambiguity of the verb would, in this case, give subtle expression to the prophet's bitter irony: Jacob once ruled, had power with God, was trusted by him, but Judah had wavered. Thus if Jacob is praised. If he is blamed, the play is just a refined comparison: Judah wavered as Jacob rebelled.

[1]) Those who interpret the pronouncement about Judah in a negative sense read קְדֵשִׁים, prostitutes, instead of קדושים, the Holy one; which is also a very subtle pun.

[2]) Compare Midraš Berešit Rabbati, ed. Ch. Albeck, 1940, p. 181.

[3]) If קְדֵשִׁים be the correct reading here the expression could definitely also be taken as an allusion to Tamar, the קְדֵשָׁה, to whom Judah was faithful, or towards whom he was honest and truthful, saying צדקה ממני. The word צדקה is synonymous with נאמן, cf. Deut. xxxii 4; Isa. i 26, xxvi 2; Ps. xcvi 13; Prov. xii 17; Hos. ii 21, 22, and others more; cf. the Arabic rendering of האמין by يصدّقهم (Gen. xiv 26). Saadya, on the other hand, translates here האמין by يثق, thus, وثق being synonymous with وكل, (Bustani II, s.v. وكل), we have the equation צדק - האמין - وثق - وكل; therefore נאמן here may rightly be taken as a pun on ויכל of the Jacob story, as well as an allusion to צדקה ממני of the Tamar story.

[4]) Cf. LXX, Vulgate, Syriac, Targum Jonathan and Ibn Exra ad. loc.

Hosea, then, has incorporated in this "sermon" not only the old legends of Jacob's life but also the old sources concerning the patriarch Judah [1]). The chapter contains a full report, in an organic sequence, of those legends and those cources. Verse after verse the story, midrashically woven together, flows from detail to detail, and always pointing to the prophet's actual theme: the situation of his time. In each verse there are linking word bridges, ingenious word plays and telling allusions which give the structure of the whole chapter the imprint of a tight unity. No verse, or part of a verse, can be broken away without damaging this midrashic unity. We have here an old prophetic "midrash", applying methods and techniques which were later to become the backbone of the rabbinic Midrash.

---

[1]) For a similar "midrashic" application of the story of Judah and Tamar to the contemporary situation of a later prophet's time see Malachi ii 11, 13. The midrashic method of the Pesher commentaries of Qumran, though going to much greater extremes, may, nevertheless, be considered as being in line with these early "midrashim" of the prophets.

THE CANAANITIC BACKGROUND OF GEN. I-III

BY

FLEMMING HVIDBERG

late Professor at the University of Copenhagen

I

In that stage of the history of Old Testament research which is generally known as the period of literary criticism, it was tacitly assumed that the account of the creation given in Gen. i was a purely narrative, didactic story, intended to describe the creation of the world, and with no further aim than to answer those questions people are apt to ask when they begin to consider the problem of where things and human beings really come from. We probably all remember WELLHAUSEN's words in his *Prolegomena*: „Er will ohne Zweifel den tatsächlichen Hergang der Entstehung der Welt naturgetreu schildern, er will eine kosmogonische Theori geben. Wer das leugnet, verwechselt den Wert der Geschichte für uns und die Absicht des Schriftstellers."

Later, GUNKEL attempted to trace a connection with the Babylonian Marduk-Tiamat myth, whose association with the cult of the Babylonian New Year feast was generally known. GUNKEL did not however arrive at an actually cultic interpretation of Gen. i, but in fact, like WELLHAUSEN, stresses the sober, priestly-didactic nature of the account. Thus speaks the teacher, he says; or, as the ancients would say, thus speaks the priest. „In Summa: zwischen den Zeilen von Gen. I sieht man in das ernsthafte, kluge und etwas nüchterne Gesicht eines würdigen alten Mannes."

After VOLZ and MOWINCKEL had perceived that the Israelitic New Year feast was identical with the feast of the tabernacle, and had indicated the enthronement of Jahweh after the victory over the powers of chaos as the basis of the New Year feast, the question now became urgent, where the cultlegend of this New Year and autumn feast was to be found. Then, in the 1930's, the thesis was put forward that Gen. i-ii 4a was the feast-legend belonging to the Israelitic New Year feast (la péricope sacrée du rituel du Nouvel-An israélite, as HUMBERT calls it), as Enuma Eliš was in the case of the Babylonians.

The arguments in favour of this theory seem to me, however, to be very far-fetched, and far from convincing.

It is undoubtedly true that Gen. i is in some way connected with the old cult in Canaan. But the Israelitic narrative can hardly be explained simply by saying (1) that Jahweh has taken over the role of Baal as the one who fights and overcomes the dragon, and (2) that the Jewish author has then removed the mythical and grotesque elements form the old material of his story. To the prophets of the reaction, and the circles in which they moved Baal was Jahweh's great adversary. And both Gen. i and the following narrative clearly reflect the prophets and their polemics -a point to which I shall return. In my opinion, therefore, we must seek for another connection between Gen. i and the Israelitic feast of the enthronement, and discard the theory that Gen. i is the cultlegend or selected passage of the feast. At the back of the narrative is the prophets' struggle against Baal. It is against him the story is fighting. One can of course also say that it is fighting against the enthronement feast itself, with all its accompaniments of disorder and licence and relics of the old mythology, just as the prophets fought against it.

It is not until we consider the other account of the creation that we become aware of this view.

II

While the first story is in some way a protest against Alian Baal's battle with Zabil Yammu, the serpent of the sea, and everything connected with it, the second story in some way reflects the old Canaanitic Bāmā, the sacred grove, with everything in it: the tree of life, the living water, the guardians at the entrance to the shrine, and above all the sacred Massebe or serpent. It is this in particular — the serpent-image in the sacred grove — that the poet makes use of, as we shall see, and his work was part of a life-and-death struggle: the battle between Jahweh and Baal for the soul of Israel. In other words: these two accounts, which scholars have been so eager to separate and assign to two or more sources, with centuries between them, have a profound connection: the one reflects the *feast*, החג i.e. the old enthronement feast; and the other the *place*, המקום i.e. the sacred place. It is the feast and the place they are fighting, as the whole prophetic movement fought them, and it is here a battle in a far deeper and graver sense than we usually picture it, for the real enemy of the true Israel, both at the feast and at the place, was the

serpent, who is Baal himself in the shape most dangerous to the true Israel. Instead of separating our accounts of the creation into two parts, we must therefore rather, if we are to understand them, begin with a closer examination of the figure that looms behind them both: Baal.

III

In the religions of the great civilizations of ancient times the serpent occupied a prominent place, but of varying nature and significance. If, however, we turn to Canaan-Syria, we need have no doubt as to what or whom the serpent here represents.

The Canaanitic Baal appears not only in the form of a man, or a bull, but also in the form of a serpent. As such, the stress is obviously on the god's virility and potency. In the Canaanitic cult the serpent is the helper of the goddess, by whose aid she fulfils her functions. He is fertilizer, life-giver, life-renewer, restorer.

It has been maintained that Bet-Shean and Gezer, for example, were special centres of the "serpent-cult" in Palestine, because of the finds that have been made there. But the serpent has also played a part in Urusalim and Taanak, and presumably in *every* sacred place. Baal may have developed in rather different ways, and different aspects of him may have been prominent in different places. Possibly Baal in the shape of a serpent may also have enjoyed particular fame in certain places. But the essential nature of the serpent is nevertheless the same everywhere. He is the masculine element, which is with the goddess to do her service. He is the giver and renewer of life.

The serpent as life-giver and life-renewer must be viewed together with the serpent in its aspect of healer and physician-god. The serpent is ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου, not merely in a cosmic, but also in an individual-physical sense; for the ancient Semites were unable to make any distinction between the two things, but saw them as one and the same. Baal, who contains all positive life, and is therefore the supreme life-giver, is not merely he who keeps the powers of chaos in their place, so that they cannot invade the land of the living, he is also the one who, for the individual person, keeps back chaos, Sheol, the grave. No distinction can be made between Baal as life-giver, in the sense of a fertility-god, and Baal as life-giver, in the sense of a healer. Both are original parts of the nature of the god. The serpent's aspect of healer cannot in any way be regarded as a secondary attribute, developed in a few places in later times.

There can be no doubt that the serpent-image Nekushtan in Jerusalem, and its healing powers, strengthened by the sacrifices made before it, II Kings xviii 4, cf. Numbers xxi 4-9, had a Canaanitic origin. Nekushtan confirms the theory that the Baal-deity in the shape of a serpent was a renewer and strengthener of life in the sense of a healer.

But in addition to the Baal-serpent's aspect of life-giver and healer, it possesses another quality, of which we are told in the Ugarit texts, namely, its *shrewdness*, its *wisdom*. Life and wisdom go together.

The relationship between El, the great god, and his son Baal, is presumably similar to that between Ea and his son Marduk. Ea is the lord of wisdom, and Marduk is also praised for his wisdom; he is the wise one among the gods. So is Baal.

IV

It is obvious that the serpent in Gen. iii is not a character invented by the ancient narrator himself. He has based it on a figure which played a prominent part in the mental world of his time; or rather, a particular figure in the history of his people and in his own time has compelled him to speak as he does of the serpent in the Garden of Eden.

Who, then, is this being that, so to speak, stands behind the serpent?

It is impossible to compare the serpent with "talking animals" and similar figures in folk-tales. There is, of course, as GUNKEL in his time recognized, „Mytologisches im Hintergrunde". But not even GUNKEL has reached the heart of the matter when he speaks of an evil god, a demon hostile to mankind, in the shape of a serpent, which was degraded by the Israelites into an animal, the animal of folk-lore and legend.

The old Jewish-Christian belief that the serpent is the devil is far more historically true than late Judaism and early Christianity could conceive.

The serpent is Zbl Baal (Prince Baal), Bel Zebul, Jahweh's great adversary in the ancient struggle for the soul of Israel which is the theme of the whole of the Old Testament.

There is a profound connection between the Canaanite Baal-deity and the devil of Judaism. It has been pointed out that he is a figure from the old cult-drama — the leader of the divine beings who reverted to the powers of chaos — crystallized into the actual per-

sonification of evil. It is possible that a line can be traced from the powers of chaos down to the devil of late Judaism. But when in later ages the folk-memory of Baal as the implacable enemy of Jahwe merges with ancient figures from Jahwe's own council (סוד), such as has-satan or "the spirit" (1 Kings xxii), then this process must produce the devil — possibly with additions from the Iranian Angra-Mainju, though I am not sure that the conception of the devil in late Judaism cannot be explained solely by an internal Israelitic-Jewish development.

The figure that looms behind the serpent in Gen. iii is the Canaanitic Baal, appearing in the guise most tempting to Israel: that of a serpent. For in this particular shape he was the life-giver, the life-renewer, the phallus. As such he belonged especially to the Canaanitic autumn and New Year feast, with its sexual excitement and frenzy (הֹלוּלִים). But to the prophets and their circles this "renewal of life" was simply and solely immorality and sensuality (cf. Hos. iv 12b-14). As soon as they entered the land of Canaan, Baal-Peor led the Israelites astray at the feast with the Moabite women (Hos. ix 10, and Numbers xxv). Similarly, our narrator says that the serpent beguiled them from the very first. The serpent is a seducer.

Next, Baal in the shape of a serpent is the renewer of life in the sense of a healer (physician). He is near the tree of life and the water of life; and in this story it is the serpent who knows about the tree of life. But nor does this aspect of Baal win any recognition whatsoever from the prophets and their circles. It is Jahwe who is their healer, says Hosea indignantly (Hos. xi 3, cf. also Hos. v 13). No, neither Baal nor his eastern brother-deities Assur or Marduk can give life; on the contrary, they bring death. As the prophet says, briefly and to the point; they offended in Baal, and they died (Hos. xiii 1). This rejection of Baal as physician was forcibly completed by Hizkija (Hesekiah), King of Jerusalem, when he shattered Nekushtan, the image of the serpent in Jerusalem itself, and destroyed it.

It is this prophetic view of the serpent that prompts our narrator. The serpent was not a giver of life. On the contrary. He brought death instead of life: He was a deceiver.

Lastly, Baal was wise and cunning, as was his brother-deity Marduk in the east. It was through his wisdom that he created the world. But not even this quality gained the respect of the prophets, for it is at his feast that men lose their understanding: whoredom and wine and new wine take away the heart (Hos. iv 11). It is typical that our

narrator does not in fact describe the serpent as wise, but uses the term עָרוּם = sly, crafty.

Even the above brief exposition of Gen. iii, with one of the earliest of the reformist prophets, Hosea, as guide and interpreter, gives a clear hint of what it is that lies behind the story of the Fall. It is the great drama of the battle between Baal and Jahweh for Israel. What really filled the narrator's mind and appalled him, was Israel's desertion of its god, Israels seduction by the Serpent-Baal. "They offended in Baal, and they died."

But the stroke of genius in this strange narrators' account, the irrational element in the story's history, is the leap he has made from the concrete situation, which was really the concern of the prophets, to a universal level with which we are all concerned. This is not merely the story of two Israelites, who come to the sacred place (the Bama), with its guardians, its holy water, its green tree — the tree of life — and its massebe, or serpent-image, which offers them life, and of Jahweh, who then intervenes, and prevents them from eating of the tree of life, and drives them away from the sacred grove. No, here we have an account of two people, the first two human beings on earth, mankind, whom the serpent beguiled in God's garden, so that they acquired wisdom indeed, but lost life and gained death.

The prophetic proclamation of Israel's apostasy from its god Jahweh became, in the hands of this narrator, an account of the defection of the being created by God. The Baal-deity was Jahweh's opponent and Israel's tempter and seducer. Now he became God's adversary, a slanderer and liar, and the tempter and seducer of man. The fallen people are now not the people of Israel, but *mankind*. Therefore the story must go with the account of the creation of man Gen. ii. The two stories are closely connected — they are in fact one — and should not be separated into two traditions, as has been attempted. Here in Gen. ii and iii the order that must rule in this world is made clear to us.

The question, then is merely where the narrator got his inspiration, or we might say the idea of transforming the material ready to his hand: that of the defection of Israel. It is possible that he was prompted by a knowledge of traditions from the mythology of the ancient orient; and presumably it really was some external impression of this kind that led him to tell the story, not of the apostate Israelites, but of apostate mankind. The idea of telling the story on a universal plane may already have existed in Israel itself. One might here mention

the variants of the story of paradise which we find within O.T. itself Job xv 7 and the myth, which is reflected in the famous chapter Ezechiel xxviii. This is all wellknown. But in the passage in Hos. vi 7 where the prophet demands חסד and דעת אלהים and not sacrifices, he says: "But they like men (כאדם) have transgressed the covenant; there (שם) have they dealt treacherously against me".

But it is of course natural here to include in our investigation the tradition familiar to us from the Babylonian Adapa-myth. It is the eternal question of why man was not granted eternal life like the gods, the question of death, that lies at the back of the Adapa-myth. The problem troubled the ancient peoples of Mesopotamia as it has troubled so many others; the same pain was felt by our narrator, and was added to his grief at the defection of his people, Israel. The Egyptians, on the other hand, had no need to concern themselves in this way with the problem of death; they had already found their solution.

But there are wide differences between the Adapa-myth and our story. Although the Adapa-myth does not make it clear who it was that grudged Adapa eternal life — Ea, his father, or Anu, the god of heaven, yet it is the gods, or perhaps an ill-fated event, that in this myth debar man or humanity from achieving immortality. But in our story the obstacle is man himself, it is his disobedience that leads mankind away from the tree of life. The fault is man's own, as in the prophets' denunciations the fault is Israel's own.

But to this must be added another element, the narrator's own personal contribution to the story. This consists first and foremost in his deep knowledge of psychology, supported by exceptional descriptive powers. He makes the serpent use the subtle dissimulation that consists of pretending that it has merely heard a rumour, and must therefore make further enquiries, and the malicious exaggeration that aims at arousing irritation in man against God. It is a fact with which we are all familiar, that a mild exaggeration about an absent person, aimed at a sore spot in the person present, will always have an effect. Secondly, this judge of character, the serpent, uses the reassuring formula: there's no risk! A narrator who portrays the tempter in this way has little to learn of human beings; it is this knowledge of human nature he draws upon when he gives a further description of the character of the serpent. It has now become something more than Baal the wise in the form of a serpent.

But the narrator's personal contribution consists also, and more

especially, in the deep, almost unfathomable irony of the story: the woman, who chatters away, and even adds a little to what she has heard, the man, who just eats what she gives him, and lastly the serpent, who in actual fact is right! For they really do become as Elohim, to know good and evil, and they do not die. And yet, of course, the serpent is not right. For the life of toil, and the civilization they now enter into are far removed from that divine life and its knowledge which occupied the minds of the ancients. We feel that wisdom, knowledge, as possessed by the gods, was a real problem to the ancients.

Told in this way, the story became important in the history of the world.

If we now turn back to the so-called first account of the creation, we here find Jahweh's great enemy Baal playing a leading part in the drama, as he did in the other, but in an even more obscure and hidden form.

Is the dragon or serpent concealed behind the sea not identical, then, with the serpent in paradise, as ZIMMERN and others in their time have maintained? GUNKEL doubted it, on the ground that the resemblance was incomplete, Tiamat being a "furchtbar gewaltiches weltherrschendes Ungeheuer", while the serpent is cunning. We are now able to establish, on other and much surer grounds, that these two figures have no connection with each other, and never have had one. On the contrary, in the battleepisodes in the Canaanitic cult they are actually enemies. In III AB we see Baal crush and destroy Zabil Yammu, Prince Yam, who is in reality the Canaanitic mythic personification of the sea, corresponding to the Babylonian Tiamat. From the Ugarit texts and the Old Testament we also know Lotan, Rahab, and Tannin, who are really one and the same, and merely other versions of Prince Yam. When investigating the appropriation by ancient Israel of the battle-with-the-dragon motif,which must have been a part of the ritual pattern in their autumn and New Year feasts, it will not be as necessary as it has hitherto been to compare the Babylonian epic Enuma Eliš with Gen. i, and then reconstruct an Israelitic myth as a connecting link; we must now first and foremost concentrate on the Canaanitic material, in the hope that we may find further material which will make clear the connection between the killing of Prince Yam by Baal, and the creation of the world.

From Isaiah xxvii 1, and the other biblical passages usually compared in this connection since GUNKEL's *Schöpfung und Chaos*, it is

clear that Jahweh has taken over Baal's role as the dragon-slayer. But this cannot have been the case in all Israelitic circles, and in some places, at all events, it did not last very long. To the prophets of the reactionary movement, and to those circles who supported them, it was not Zabil Yammu, or Livjatan, or any of the others, who was the enemy of Jahweh. These circles dissociated themselves entirely from the cult-drama of the autumn feast, and everything connected with it, as mentioned earlier; this was particularly the case with Hosea.

No, to them the *Baal-deity* itself was Jahweh's real enemy. Baal and his opponent Prince Yam, or Livjatan, or whatever name he was known by, had for these circles, in whom the true Israelitic spirit was strongest, merged into one conception: lies and hollowness, as the images of Baal were lies and hollowness.

The Israelitic narrator who shaped the account of the creation of the world which we read in Gen. i must have belonged to, or come from, such circles, as must the narrator of Gen. ii and iii. The narrator of Gen. i was directed by a conscious anti-dramatic, anti-cultic tendency. Jahweh is not a dragon-slayer, but solely the creator of the world. It is in the light of this fact that we must view the austere arrangement and methodical classification of the material. It seems to me to be a kind of campaign against the cultic plays of the Canaanitic-Israelitic New Year and autumn feasts, whose dramatic climax was the god's terrible battle with the sea. In opposition to this, our narrator states with quiet power that God has established all things in order once and for all with his mighty creative Word. He made the earth out of the sea, but the sea was the sea, that is, an inanimate thing, which God treated according to his will. This proves his supremacy over his adversary Baal, who fought Livjatan, or Prince Yam, with huge cudgels. Modern European science is not sufficiently grateful to this ancient narrator who, in his anti-mythic work, paved the way towards a scientific way of thought. The account in Gen. i is order, not drama.

This does not mean, of course, that no elements at all have been retained from the old cult-drama he was opposing in his story. Here as elsewhere, stones in the new temple have been taken from the old shrine of Baal. We need only consider the basic fact iself: that God made the earth in its order out of the sea. Why should chaos be water? Here Baal's great adversary Prince Yam is apparent. There are also remnants and rudiments of various kinds which may be investigated.

But Israel's god is nevertheless a creator-god from the wilderness, and not a god-fighter from the Canaanitic New Year cult.

We thus have two accounts of the creation of order in the existence we know, each with its own point of view and atmosphere; they will not be discussed further here. My aim has been to call attention to what they have in common: a glimpse of the life-and-death struggle with Baal of the Canaanites for the soul of Israel. Behind one story we dimly perceive the sacred of the Canaanites, with its life-giving serpent-image; behind the other, the Canaanites' cult-feast, where the prince of the sea is hacked to pieces. But both the sacred place and the cult-feast are distant. The protest against them has been raised to a higher level. The stories are told on a universal plane which includes us all: they deal with mankind, and God.

Who the authors were, we do not know; we only know that they (or he) were filled with the spirit of the prophets' battle against Baal, and that they possessed an almost inconceivable gift of narrative. But, above all, that they were Israelites, with a faith in their god Jahweh which it is as difficult for us to achieve as it is to estimate their genius.

SOME SYNTACTICAL CRITERIA OF TRANSLATION GREEK

by

R. A. MARTIN

Gurukul, Madras, S. India

The difference between the style of Greek which is a translation of Semitic originals and original Greek style is often to be seen in the relative frequency or infrequency of an idiom, rather than in its mere occurrence or non-occurrence.

This is especially true in the use of prepositions. While it has often been remarked [1]) that translation Greek tends to use a larger amount of prepositions than does Greek which is not a translation of a Semitic original, it has not been sufficiently noted that the *relative infrequency* of certain prepositions is especially characteristic of translation Greek and stands in sharp contrast to normal prose Greek style.

A detailed study of the relative frequency of prepositions in relation to the frequency of ἐν, the most frequently used preposition in translation Greek, will reveal that whenever the following prepositional constructions occur with the following relative frequencies or less, the style is characteristic of translation Greek, rather than original Greek:

διά	with the genitive	.11
διά	with all cases	.19
εἰς		.79
κατά	with the accusative	.24
κατά	with all cases	.27
περί	with all cases	.28
πρός	with the dative	.025
ὑπό	with the genitive	.13

The data from which these percentages were derived are summarized by the table and eight graphs which follow:

---

[1]) Cf., e.g., T. Mommsen, *Beiträge zu der Lehre von den griechischen Präpositionen* (Frankfurt a. M., Carl Jugel, 1886), 16-18.

Frequencies of Prepositions in Relation to the Frequency of ἐν

	διά		εἰς	κατά		περί	πρός	ὑπό
	C. Gen.	All Cases		C. Acc.	All Cases	All Cases	C. Dat.	C. Gen.
Maximum Translation Greek Frequencies	.11	.19	.79	.24	.27	.28	.025	.13
Genesis	.027	.092	.67	.18	.19	.072	.012	.01
Exodus	.021	.067	.73	.20	.22	.052	.005	.013
Leviticus	.038	.065	.37	.11	.11	.30	.003	.013
Numbers	.12	.16	.62	.58	.62	.14	.002	.009
Deuteronomy	.037	.093	.37	.11	.13	.014	.005	.011
Joshua	.051	.087	.56	.29	.31	.006	.10	.012
Judges	.012	.04	.48	.057	.064	.016	.004	—
Ruth	—	—	.63	.03	.03	—	—	—
I Kings	.025	.061	.70	.09	.11	.044	.002	—
2 Kings	.012	.043	.58	.09	.09	.04	.005	.002
3 Kings	.02	.045	.44	.12	.13	.05	—	.007
4 Kings	.014	.03	.35	.08	.093	.026	.004	—
1 Chron.	.033	.046	.48	.22	.22	.03	.016	—
2 Chron.	.05	.063	.45	.13	.13	.038	—	.004
2 Esdras	—	.017	.38	.046	.051	.06	—	—
Nehemiah	—	.024	.38	.043	.047	.051	.004	—
Esther	.11	.18	.50	.18	.22	.11	.015	.097
Job	.033	.14	.42	.091	.19	.05	—	.078
Psalms	.034	.067	.52	.07	.09	.009	—	.004
Proverbs	.069	.11	.47	.042	.046	.023	.046	.074
Eccles.	—	.012	.22	—	—	.03	.006	—
Canticles	.029	.043	.23	—	—	.014	.014	—
Hosea	.009	.13	.31	.14	.15	—	—	.009
Amos	.013	.15	.68	—	.08	—	—	—
Micah	.029	.19	.53	.071	.10	.028	—	—
Joel	.07	.07	—	—	—	—	—	—
Obadiah	—	.13	.56	—	—	—	—	—
Jonah	—	.13	1.5	.067	.067	—	—	—
Nahum	.091	.091	.27	.045	.091	.045	—	—
Habbakuk	.03	.15	.70	.03	.06	—	—	—
Zephaniah	.026	.11	.42	.026	.08	.026	—	—
Haggai	—	.091	.68	—	—	—	—	—
Zechariah	.006	.031	.28	.13	.13	—	—	—
Malachi	—	—	.33	—	.023	—	—	—
Isaiah	.08	.27	.66	.043	.063	.047	—	.047
Jeremiah	.02	.15	.59	.1	.11	.053	—	.004
Lamentation	.011	.046	.52	.08	.13	.057	—	—
Ezekiel	.023	.12	.38	.16	.17	.098	.001	.003
Daniel	.021	.042	.57	.16	.18	.085	.005	.021
1 Esdras	.07	.14	.54	.32	.33	.08	.018	.07
Tobit	—	.021	.84	.12	.12	.17	.014	.028
Judith	.022	.043	.78	.14	.16	.03	.014	.014
Wisdom	.15	.34	.48	.08	.12	.10	—	.12
Sirach	.008	.054	.23	.09	.09	.078	—	.02
Baruch	—	.088	.60	.18	.18	.053	—	.11
Epis. of Jer.	—	.14	.43	.048	.048	—	—	.48

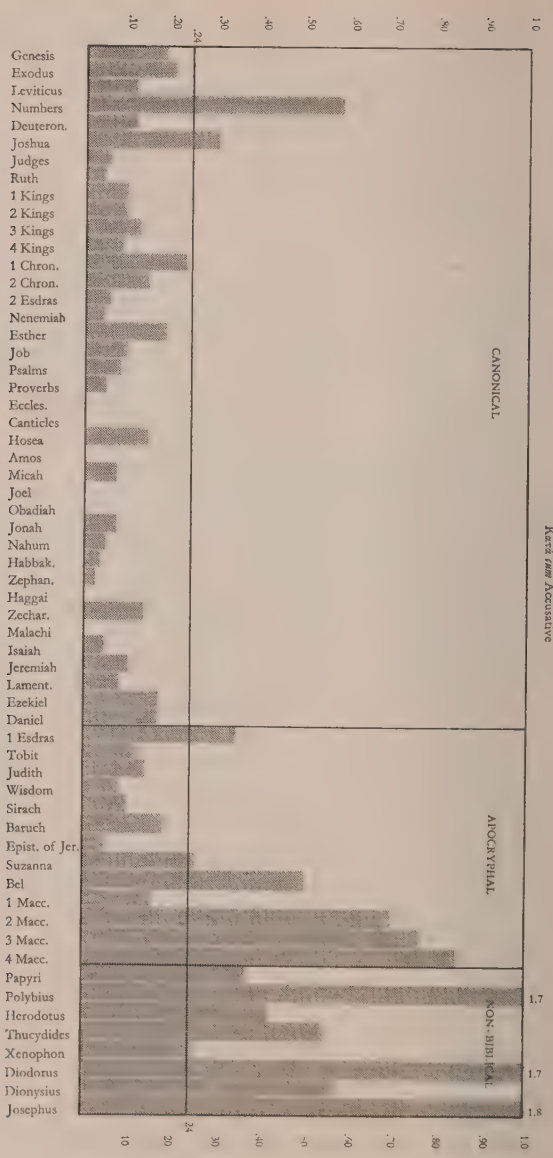
	διά		εἰς	κατά		περί	πρός	ὑπό
	C. Gen.	All Cases		C. Acc.	All Cases	All Cases	C. Dat.	C. Gen.
uzzana	.083	.33	.50	.25	.33	.25	—	—
el	.13	.25	1.2	.50	.50	—	—	.12
Macc.	.04	.065	.80	.16	.18	.092	.002	.038
Macc.	.29	.88	1.3	.70	.73	.81	.19	.44
Macc.	.14	.41	11.0	.76	.92	.35	.079	.22
Macc.	1.4	3.0	8.0	.84	1.2	1.0	.026	.42
apyri	.23	.34	.79	.35	.38	.28	.072	.13
olybius	.35	.92	1.2	1.7	1.8	1.2	.088	.26
erodotus	.12	.19	1.5	.42	.43	.31	.047	.26
hucydides	.15	.36	1.1	.54	.55	.38	.047	.24
enophon	.13	.36	.81	.25	.26	.32	.067	.28
iodorus	.27	.85	1.5	1.7	1.8	.87	.11	—
ionysius	.21	.68	.87	.58	.69	.52	.028	.51
osephus	.26	.68	1.4	1.8	2.1	.60	.11	.47

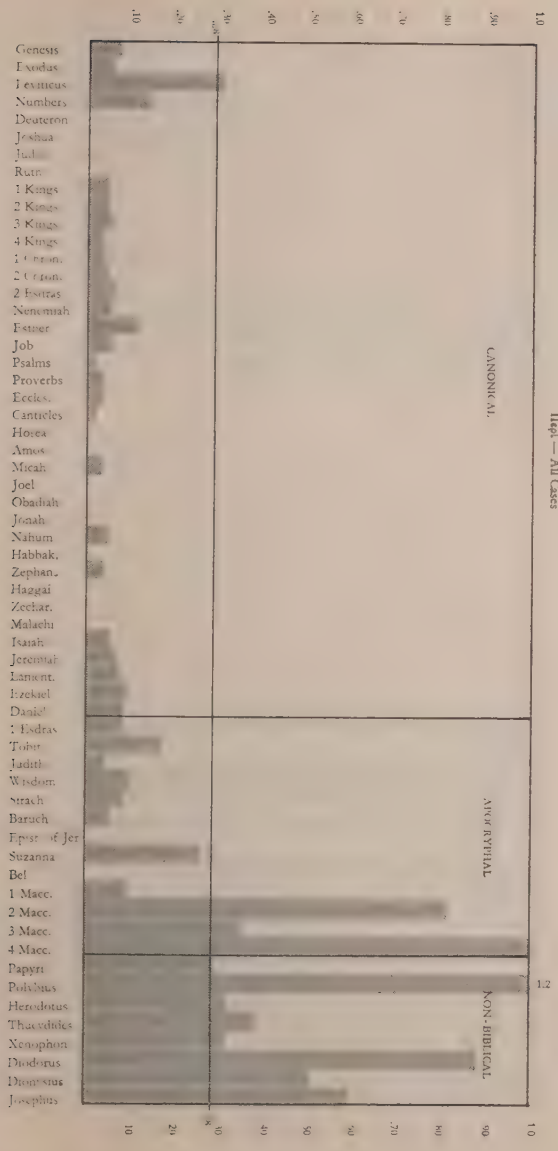
NOTE: The sources of these percentages are as follows:
The Biblical Writings are adapted from the listings in *A Concordance to the ptuagint*, ed. by E. HATCH and H. A. REDPATH (Oxford: Clarendon Press, 1897).
The papyri are adapted from the listings in C. ROSSBERG, *De Praepositionum raecarum in Chartis Aegyptus Ptolemaeorum* (Jena: G. Nevenhahn, 1909), 8ff.
Polybius' percentages are adapted from the listings in F. KREBS, „Die Präositionen bei Polybius" in *Beitrage zur historischen Syntax der griechischen Sprache*, d. by M. SCHANZ (Würzburg: A. Stuber, 1882), 3 and 6.
The remaining non-Biblical Greek writers' percentages are adapted from the tings given by R. HELBING, „Die Präpositionen bei Herodot und anderen istorikern" in *Beiträge zur historischen Syntax der griechischen Sprache* (1904), 5-32.

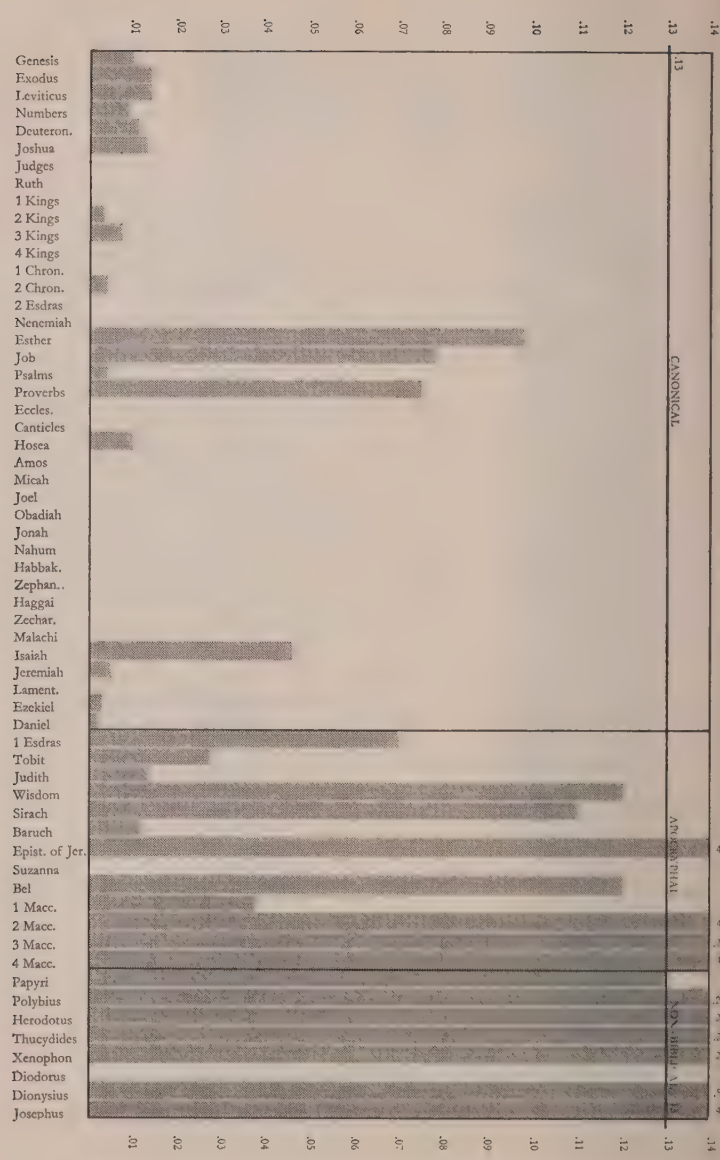
Two things especially should be noted from the above graphs: the sharp distinction in nearly every instance between the frequencies of undoubted translation Greek (i.e., the canonical books nd 1 Maccabees) on the one hand, and undoubted non-translation reek on the other (i.e., 2-4 Maccabees and non-Biblical Greek); nd b) the great variety of percentages within the limits of translation and non-translation Greek frequencies [1]).

As is expected, the apocryphal books with the exception of *Bel nd the Dragon* have translation Greek frequencies by and large. In he case of some of these, however, the possibility must be reckoned ith that parts are original Greek compositions and other parts of he same works are translations of Hebrew or Aramaic originals. That Baruch i 1 - iv 4 is a translation of a Hebrew original is

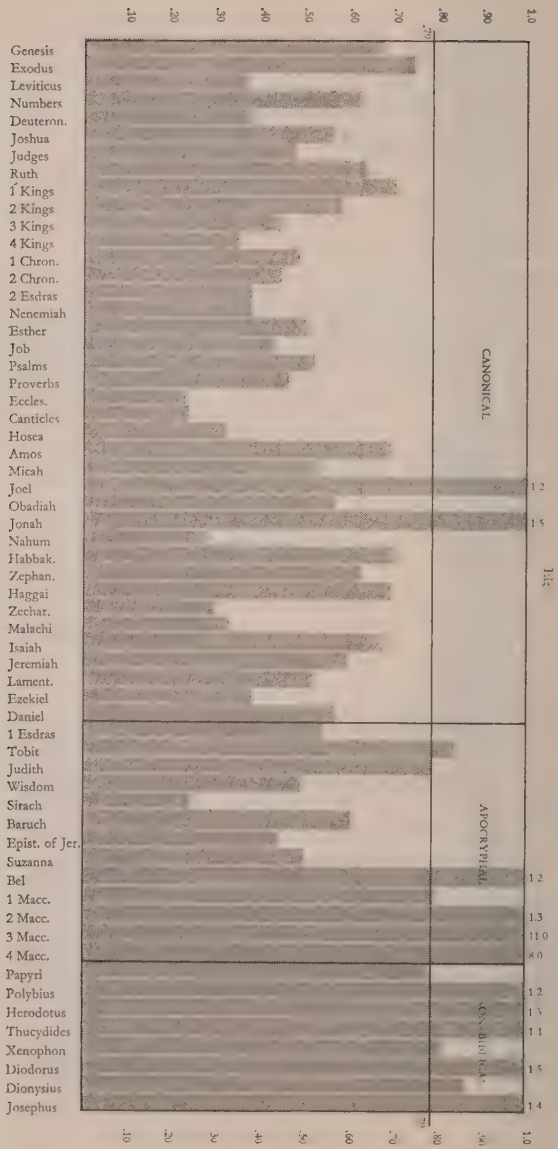
[1]) This phenomenon first became apparent to the writer in connection with udies undertaken for his doctoral dissertation, "The Syntax of the Greek of eremiah" submitted to Princeton Theological Seminary in 1957. The matter is iscussed in some detail on pages 160-169 of that dissertation.

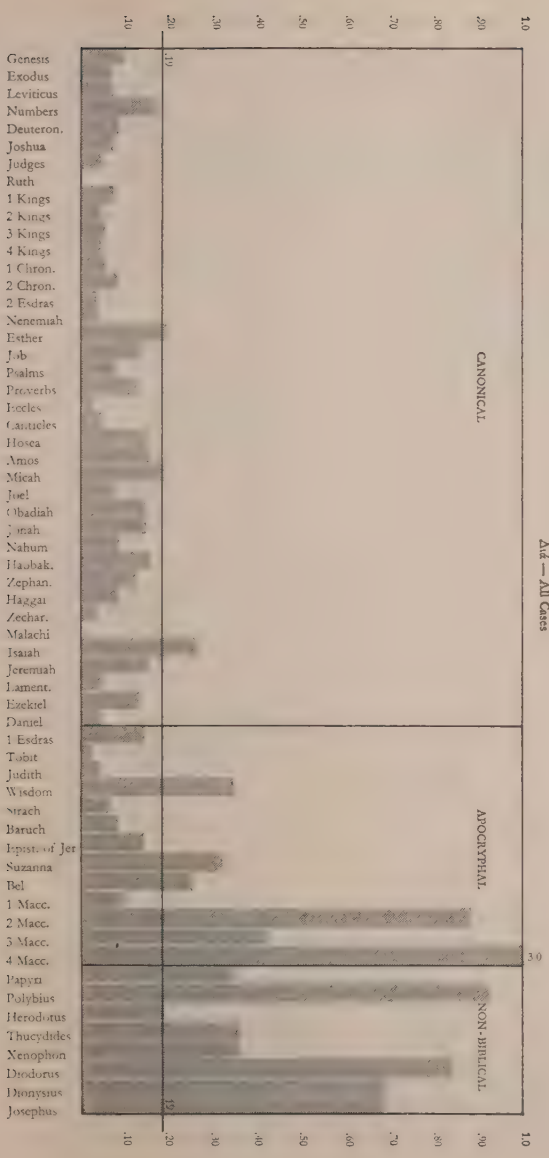

Genesis
Exodus
Leviticus
Numbers
Deuteron.
Joshua
Judges
Ruth
1 Kings
2 Kings
3 Kings
4 Kings
1 Chron.
2 Chron.
2 Esdras
Nenemiah
Esther
Job
Psalms
Proverbs
Eccles.
Canticles
Hosea
Amos
Micah
Joel
Obadiah
Jonah
Nahum
Habbak.
Zephan.
Haggai
Zechar.
Malachi
Isaiah
Jeremiah
Lament.
Ezekiel
Daniel
1 Esdras
Tobit
Judith
Wisdom
Sirach
Baruch
Epist. of Jer.
Suzanna
Bel
1 Macc.
2 Macc.
3 Macc.
4 Macc.
Papyri
Polybius
Herodotus
Thucydides
Xenophon
Diodorus
Dionysius
Josephus
.10
.20
.24
.30
.40
.50
.60
.70
.80
.90
1.0
CANONICAL
APOCRYPHAL
NON-BIBLICAL
1.7
1.7
1.8
Κατά τινα Accusative

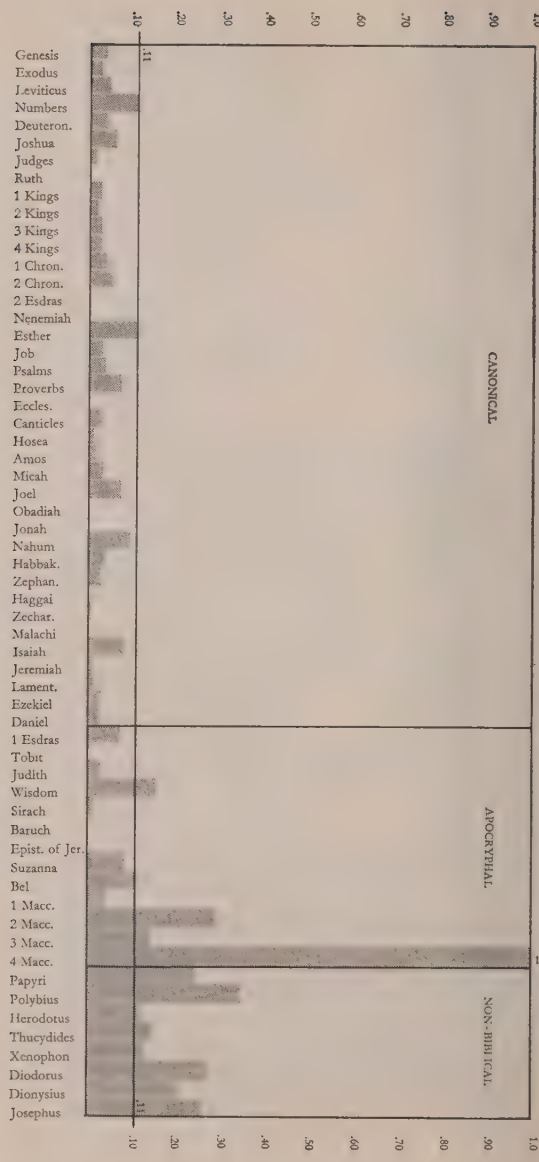

Genesis
Exodus
Leviticus
Numbers
Deuteron
Joshua
Judg.
Ruth
1 Kings
2 Kings
3 Kings
4 Kings
1 Chron.
2 Chron.
2 Esdras
Nehemiah
Esther
Job
Psalms
Proverbs
Eccles.
Canticles
Horea
Amos
Micah
Joel
Obadiah
Jonah
Nahum
Habbak.
Zephan.
Haggai
Zechar.
Malachi
Isaiah
Jeremiah
Lament.
Ezekiel
Daniel
1 Esdras
Tobit
Judith
Wisdom
Sirach
Baruch
Epist. of Jer
Suzanna
Bel
1 Macc.
2 Macc.
3 Macc.
4 Macc.
Papyri
Polybius
Herodotus
Thucydides
Xenophon
Diodorus
Dionysius
Josephus
CANONICAL
APOCRYPHAL
NON-BIBLICAL
1.0
1.2
Hebr. — All Cases

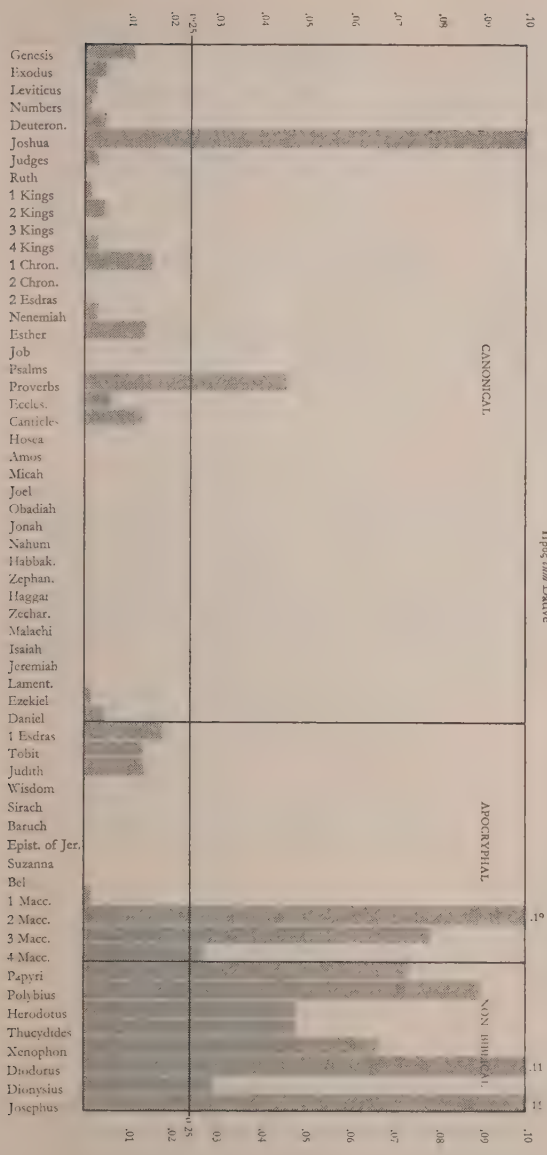

.01 .02 .03 .04 .05 .06 .07 .08 .09 .10 .11 .12 .13 .14
Genesis
Exodus
Leviticus
Numbers
Deuteron.
Joshua
Judges
Ruth
1 Kings
2 Kings
3 Kings
4 Kings
1 Chron.
2 Chron.
2 Esdras
Nenemiah
Esther
Job
Psalms
Proverbs
Eccles.
Canticles
Hosea
Amos
Micah
Joel
Obadiah
Jonah
Nahum
Habbak.
Zephan..
Haggai
Zechar.
Malachi
Isaiah
Jeremiah
Lament.
Ezekiel
Daniel
1 Esdras
Tobit
Judith
Wisdom
Sirach
Baruch
Epist. of Jer.
Suzanna
Bel
1 Macc.
2 Macc.
3 Macc.
4 Macc.
Papyri
Polybius
Herodotus
Thucydides
Xenophon
Diodorus
Dionysius
Josephus
.13
CANONICAL
APOCRYPHAL
48
.51
47
Tab cum Genitive

Genesis
Exodus
Leviticus
Numbers
Deuteron.
Joshua
Judges
Ruth
1 Kings
2 Kings
3 Kings
4 Kings
1 Chron.
2 Chron.
2 Esdras
Nenemiah
Esther
Job
Psalms
Proverbs
Eccles.
Canticles
Hosea
Amos
Micah
Joel
Obadiah
Jonah
Nahum
Habbak.
Zephan.
Haggai
Zechar.
Malachi
Isaiah
Jeremiah
Lament.
Ezekiel
Daniel
1 Esdras
Tobit
Judith
Wisdom
Sirach
Baruch
Epist. of Jer.
Suzanna
Bel
1 Macc.
2 Macc.
3 Macc.
4 Macc.
Papyri
Polybius
Herodotus
Thucydides
Xenophon
Diodorus
Dionysius
Josephus
CANONICAL
APOCRYPHAL
NON-BIBLICAL
Kατά — All Cases
.10
.20
.30
.40
.50
.60
.70
.80
.90
1.0
1.2


.10
.20
.30
.40
.50
.60
.70
.80
.90
1.0
Genesis
Exodus
Leviticus
Numbers
Deuteron.
Joshua
Judges
Ruth
1 Kings
2 Kings
3 Kings
4 Kings
1 Chron.
2 Chron.
2 Esdras
Nenemiah
Esther
Job
Psalms
Proverbs
Eccles.
Canticles
Hosea
Amos
Micah
Joel
Obadiah
Jonah
Nahum
Habbak.
Zephan.
Haggai
Zechar.
Malachi
Isaiah
Jeremiah
Lament.
Ezekiel
Daniel
1 Esdras
Tobit
Judith
Wisdom
Sirach
Baruch
Epist. of Jer.
Suzanna
Bel
1 Macc.
2 Macc.
3 Macc.
4 Macc.
Papyri
Polybius
Herodotus
Thucydides
Xenophon
Diodorus
Dionysius
Josephus
CANONICAL
APOCRYPHAL
1.2
1.5
1.2
1.3
1.1.0
.8.0
1.2
1.5
1.1
1.5
1.4


.10
.20
.30
.40
.50
.60
.70
.80
.90
1.0
Genesis
Exodus
Leviticus
Numbers
Deuteron.
Joshua
Judges
Ruth
1 Kings
2 Kings
3 Kings
4 Kings
1 Chron.
2 Chron.
2 Esdras
Nenemiah
Esther
Job
Psalms
Proverbs
Eccles
Canticles
Hosea
Amos
Micah
Joel
Obadiah
Jonah
Nahum
Habbak.
Zephan.
Haggai
Zechar.
Malachi
Isaiah
Jeremiah
Lament.
Ezekiel
Daniel
1 Esdras
Tobit
Judith
Wisdom
Sirach
Baruch
Epist. of Jer
Suzanna
Bel
1 Macc.
2 Macc.
3 Macc.
4 Macc.
Papyri
Polybius
Herodotus
Thucydides
Xenophon
Diodorus
Dionysius
Josephus
.39
CANONICAL
APOCRYPHAL
3.0
NON-BIBLICAL
.12
Δid — All Cases


Genesis
Exodus
Leviticus
Numbers
Deuteron.
Joshua
Judges
Ruth
1 Kings
2 Kings
3 Kings
4 Kings
1 Chron.
2 Chron.
2 Esdras
Nenemiah
Esther
Job
Psalms
Proverbs
Eccles.
Canticles
Hosea
Amos
Micah
Joel
Obadiah
Jonah
Nahum
Habbak.
Zephan.
Haggai
Zechar.
Malachi
Isaiah
Jeremiah
Lament.
Ezekiel
Daniel
1 Esdras
Tobit
Judith
Wisdom
Sirach
Baruch
Epist. of Jer.
Suzanna
Bel
1 Macc.
2 Macc.
3 Macc.
4 Macc.
Papyri
Polybius
Herodotus
Thucydides
Xenophon
Diodorus
Dionysius
Josephus
CANONICAL
APOCRYPHAL
NON-BIBLICAL
Διά σύν Genitive
.10
.20
.30
.40
.50
.60
.70
.80
.90
1.0
.11
1.4


Genesis
Exodus
Leviticus
Numbers
Deuteron.
Joshua
Judges
Ruth
1 Kings
2 Kings
3 Kings
4 Kings
1 Chron.
2 Chron.
2 Esdras
Nenemiah
Esther
Job
Psalms
Proverbs
Eccles.
Canticles
Hosea
Amos
Micah
Joel
Obadiah
Jonah
Nahum
Habbak.
Zephan.
Haggai
Zechar.
Malachi
Isaiah
Jeremiah
Lament.
Ezekiel
Daniel
1 Esdras
Tobit
Judith
Wisdom
Sirach
Baruch
Epist. of Jer.
Suzanna
Bel
1 Macc.
2 Macc.
3 Macc.
4 Macc.
Papyri
Polybius
Herodotus
Thucydides
Xenophon
Diodorus
Dionysius
Josephus
CANONICAL
APOCRYPHAL
NON BIBLICAL
Πρός cum Dative
.01
.02
.03
.04
.05
.06
.07
.08
.09
.10
.19
.11

commonly accepted.[1]) Most scholars also consider the latter portion to be a translation of Hebrew[2]); however, Whitehouse has maintained that iv 5 - v 9 is original Greek [3]). The frequencies of the prepositional constructions noted above support this latter view, as will be apparent from the following table:

	διά		εἰς	κατά		περί	πρός	ὑπό
	C. Gen.	All Cases		C. Acc.	All Cases	All Cases	C. Dat.	C. Gen.
Maximum Translation Greek Frequencies	.11	.19	.79	.24	.27	.28	.025	.13
Frequencies for Baruch entire	—	.088	.60	.18	.18	.053	—	.11
Frequencies for Baruch 4 : 5 ff	—	.40	1.8	—	—	—	—	1.0

While the Epistle of Jeremy at present is generally considered to be a translation of a Semitic original, the former view was that it was a piece of original Greek writing [4]). The frequencies of the prepositional constructions in verses 1-56 are those of original Greek writings and the frequencies in 57-72, those of translation Greek.

Frequencies in the Epistle of Jeremy

	διά		εἰς	κατά		περί	πρός	ὑπό
	C. Gen.	Total		C. Acc.	Total	Total	C. Dat.	C. Gen.
Maximum Translation Greek Frequencies	.11	.19	.79	.24	.27	.28	.025	.13
Verses 1-56	.22	.55	.89	—	—	—	—	.78
Verses 57-72	—	—	.09	—	—	—	—	.09

[1]) R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times* (New York: Harper and Bros., 1949), 417.

[2]) Cf., e.g., W. O. E. Oesterly, *An Introduction to the Books of the Apocrypha* (London: SPCK, 1935), 266; C. C. Torrey, *The Apocryphal Literature* (New Haven: Yale University Press, 1948), 63; R. H. Pfeiffer, *op. cit.*, 417 ff.; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen; J. C. B. Mohr, 1956), 734.

[3]) Cf. G. Whitehouse, "Baruch" in *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, ed. by R. H. Charles (Oxford: Clarendon Press, 1913) I, 572 f.

[4]) Cf. Oesterly, *op. cit.*, 270.

TORREY [1]), in opposition to most modern scholars [2]), considers chapters 1-10 of *The Wisdom of Solomon* to be a translation of a Hebrew original. As the table below indicates the frequencies of these 8 prepositional constructions support his view, for in chapters 1-10 they are of translation Greek variety, while the data for chapters 11ff. are mixed, yet tending toward original Greek frequences.

Frequencies in the Wisdom of Solomon

	διά		εἰς	κατά		περί	πρός	ὑπό
	C. Gen.	Total		C. Acc.	Total	Total	C. Dat.	C. Gen.
Maximum Translation Greek Frequency	.11	.19	.79	.24	.27	.28	.025	.13
Chapters 1-10	.04	.18	.34	.05	.08	.02	—	.10
Chapters 11 ff.	.37	.63	.78	.14	.20	.22	—	.14

If these 8 prepositional constructions are studied in the N.T. writings Matthew, Luke, John and Acts, it will be noticed that in every instance Matthew has translation Greek frequencies, Luke and John have translation frequencies less often and Acts only once.

	διά		εἰς	κατά		περί	πρός	ὑπό
	C. Gen.	Total		C. Acc.	Total	Total	C. Dat.	C. Gen.
Maximum Translation Greek Frequency	.11	.19	.79	.24	.27	.28	.025	.13
Matthew	.076	.17	.72	.07	.12	.09	—	.086
Luke	.41	.46	.63	.10	.11	.12	.003	.079
John	.53	.71	.87	.037	.05	.32	.012	.014
Acts	.18	.25	1.1	.28	.34	.24	—	.15

If in each of these 4 books those sections are studied which may possibly be translations of Aramaic sources, the translation Greek frequencies become strikingly predominant, e.g.:

[1]) *Op. cit.*, 100 f.
[2]) Cf. PFEIFFER, *op. cit.*, 319 f.; EISSFELDT, *op. cit.*, 745.

	διά C. Gen.	διά Total	εἰς	κατά C. Acc.	κατά Total	περί Total	πρός C. Dat.	ὑπό C. Gen.
Maximum Translation Greek Frequency	.11	.19	.79	.24	.27	.28	.025	.13
Matthew entire	.076	.17	.72	.07	.12	.09	—	.086
Matthew v 1-vii 28	.05	.075	.50	.075	.13	—	—	.05
Matthew xiii	.043	.30	.50	—	—	—	—	—
Matthew xxiv-xxv	.037	.15	.50	—	—	.037	—	—
Luke entire	.41	.46	.63	.10	.11	.12	.003	.079
Luke i 5-ii 52	.015	.045	.47	.20	.20	.11	—	.076
John entire	.53	.71	.86	.037	.05	.32	.012	.014
John xiv-xvii	.032	.13	.26	—	—	.26	—	.016
Acts entire	.18	.25	1.1	.28	.34	.24	—	.15
Acts vii	.026	.026	.42	.026	.026	.026	—	—
Acts i-xii	.16	.22	.65	.13	.17	.11	—	.032

An interesting study in Acts are the "We" pasages and the three accounts of Paul's conversion.

Acts

		διά C. Gen.	διά Total	εἰς	κατά C. Acc.	κατά Total	περί Total	πρός C. Dat.	ὑπό C. Gen.
Maximum Translation Greek Frequency		.11	.19	.79	.24	.27	.28	.025	.13
Acts entire		.18	.25	1.1	.28	.34	.24	—	.15
"We" Passages	Acts xvi 10-17	—	—	7.0	—	—	—	—	1.0
	Acts xx 5-15	—	—	1.25	—	—	—	—	—
	Acts xxi 1-18	1.0	1.0	17.0	—	—	—	—	—
	Acts xxvii 1-28:16	—	.40	3.0	1.8	2.0	—	—	.40
Paul's Conversion	Acts ix 1-29	.067	.067	.73	—	—	.067	—	—
	Acts xxii 3-21	—	—	1.6	.60	.60	.80	—	.40
	Acts xxvi 9-20	—	—	1.4	.40	.40	—	—	—

From the above it is apparent that in the "we" passages, where the author is not dependent on sources, he uses a normal Greek style with respect to these 8 prepositional constructions. Acts ix 1-29 may reproduce a special Aramaic source concerning Paul's conversion.

It would of course be unwise to use only the above constructions as criteria with which to distinguish translation Greek from original Greek. A careful statistical study, however, of many such syntactical phenomena in translation and non-translation Greek may provide similar lines of evidence, the cumulative weight of which may enable a more exact discrimination between translation Greek and original Greek.

Two such other syntactical phenomena are: The frequency of the articular infinitive used as the object of the prepositions ἐν, μετά and διά; and the position of the attributive prepositional phrase.

If the relative frequency of the various prepositions used with the articular infinitive is studied in translation Greek and original Greek writings, it will become apparent that in translation Greek ἐν and μετά have the highest frequency while in original Greek wridings these are only infrequently used with the aritcular infinitive. On the other hand, the preposition διά is one of the most frequently used prepositions with the articular infinitive in original Greek writings and much less frequently used in translation Greek. The following table is suggestive in this connection:

	Gen.[1]	Jer.[2]	Sirach[1]	O. T.[3] Entire	II Mac[1]	IV Mac[1]	Papyri[4]	Polyb[1]
ἐν	2	2	1	1	—	—	12	11
μετά	1	2	2	2	—	—	12	8
διά	6	5	—	5	1	2	1	1

Note: The numbers in each column indicate the relative frequency of the preposition used with the articular infinitive in that writing (i.e., 1 means "most frequent" and 12 means "least frequent".)

There is also a distinct difference in the style of translation Greek and non-translation Greek with respect to the frequency of the placement of the attributive prepositional phrase between the article and the noun it modifies (original Greek) and the frequency of its

---

[1]) Adapted from H. F. Allen, *The Use of the Infinitive in Polybius Compared with the Use of the Infinitive in Biblical Greek* (Chicago: University of Chicago Press, 1907), 49.

[2]) Cf. Martin, *op. cit.*, 279.

[3]) Adapted from C. W. Votaw, *The Use of the Infinitive in Biblical Greek* (Chicago: Published by the author, 1896), 20.

[4]) Adapted from E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit* (Berlin: Walther de Gruyter & Co., 1906-1934), II : I, 333.

placement after the noun with the article repeated (translation Greek).

In MAYSER's study [1]) of the attributive prepositional phrase in the Ptolemaic papyri he noted that the placement between the article and the noun is preferred by the papyri in the following ratios:

III Century B.C. Papyri 97 : 72
II-I Century B.C. Papyri 201 : 6

In Genesis [2]), Exodus [2]) and Jeremiah [3]) the attributive preposition never occurs between the article and the noun it modifies, but frequently follows the noun with the article repeated. In 1 Maccabees the attributive prepositional phrase is only rarely placed between the article and the noun it modifies, while in 2-4 Maccabees, on the other hand, this is its normal position [4]).

If these 2 syntactical constructions are noted in Baruch, it will be seen that they confirm the conclusions reached above that Baruch i 1 - iv 4 is translation Greek and Baruch iv 5 ff is original Greek—for in the former section the attributive prepositional phrase is placed between the article and the noun it modifies only once (iii 17) and follows the noun with the article repeated twice (ii 16, 26); whereas in iv 5 ff. the ratio is 6 : 1 (between the article and the noun modified in iv 24, 25; v 1, 2, 3; following the noun with the article repeated in v 9). With reference to the articular infinitive used with ἐν, μετά and διά it will be noted that ἐν and μετά only occur in this construction in Baruch i 8 and 9 while διά occurs with the articular infinitive only in iv 6. Another evidence of translation Greek is the frequency of the retrospective pronoun or adverb in chapters 2 and 3 of Baruch (ii 4, 13, 17, 26, 29; iii 8) and the complete absence of this Hebraism in the last two chapters of Baruch.

From the above it should be clear that a careful statistical study of the syntax of the LXX (which contains Greek written by Jews, both of the translation and non-translation variety) as well as a study of the syntax of non-Biblical prose writings may be expected to yield numerous syntactical constructions which will assist in distinguishing translation Greek from original Greek compositions.

---

[1]) Cf. *ibid.*, II : 2, 161 f.

[2]) Cf. M. JOHANNESSOHN, „Der Gebrauch der Präpositionen in der Septuaginta" in *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, III (1925), 362 ff.

[3]) Cf. MARTIN, *op. cit.*, 212 and 316.

[4]) Cf. JOHANNESSOHN, *loc. cit.*

„SEIN BLUT KOMME ÜBER SEIN HAUPT"

VON

HENNING GRAF REVENTLOW
Kiel

K. Koch hat es vor einigen Jahren unternommen [1]), eine der grundlegenden Voraussetzungen unseres Bibelverständnisses auf den Kopf zu stellen. Dass in den Beziehungen zwischen Gott und Mensch und zwischen den Menschen untereinander ein sittliches Prinzip herrschend sei, dass Recht und Unrecht die Masstäbe sind, nach denen Gott als der höchste Richter und Herr des Lebens über die Menschen urteilt und je nach Verdienst und Würdigkeit, aber auch nach seiner Barmherzigkeit Lohn und Strafe verteilt, darin fand die Auslegung seit jeher einen der wesentlichsten Inhalte des Alten Testaments, auf dem nicht zuletzt seine Bedeutung auch für unseren christlichen Glauben beruht.

Koch sucht diese Auffassung an einer ihrer Grundfesten zu erschüttern, indem er dem Gedanken der Vergeltung den entschiedenen Kampf ansagt. In dem Begriff einer von Jahwe ausgehenden Vergeltung sieht er einen schwerwiegenden Fehler der alttestamentlichen Exegese. Er meint beweisen zu können, dass nach einer Grundstruktur israelitischen Denkens zwischen der Tat eines Volkes oder eines Einzelmenschen und seinem Ergehen eine ganz andersartige Verbindung besteht. Die Verknüpfung ist naturhafter Art; eine Tat und ihre Folge stehen in einem rein immanenten Zusammenhang, indem die Folge ohne besondere Vermittlung einer von aussen wirkenden Kraft direkt aus der Tat hervorgeht. Die Tat ist die Saat, aus der sich ohne weiteres die entsprechende Ernte ergibt [2]); dieses Bild beleuchtet am besten das von Koch Gemeinte. Koch spricht von einer „schicksalwirkenden Tatsphäre" [3]), die er als eine „Sphäre von dinglicher Stofflichkeit" beschreibt, welche den Menschen „heil- oder unheilwirkend umgibt", für die aber charakteristisch ist, dass der Mensch sie sich durch sein Tun selbst geschaffen hat.[4]).

[1]) „Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? *ZThK* 52 (1955), S. 1-42.
[2]) a.a.O. S. 10.
[3]) a.a.O. S. 26.
[4]) Belege a.a.O. S. 31.

Was hier geschildert wird, sind Vorstellungen einer primitiven Religiosität, dem Mana-Glauben und ähnlichen Erscheinungen vergleichbar. Beziehungen rein innerweltlicher Kräfte beherrschen das Denken; das Numinose ist den Dingen der unmittelbaren Erlebnissphäre des Menschen verhaftet. Kein Wunder, dass in einem solchen System für Jahwe eigentlich gar kein Platz ist; die Rolle, die er spielen kann, ist denkbar blass und beschränkt sich im Grunde darauf, „menschliche Tat in entsprechendem Ergehen in Kraft zu setzen, oder ... die Saat, welche das Volk ständig durch sein Handeln auswirft, zur Frucht und Ernte reifen (zu) lassen" [1]). Zentral für unsere Sicht des Alten Testaments war es bisher, dass Jahwe dort als der gerechte Richter vorgestellt wird- gerade dies aber wird von Koch am entschiedensten zurückgewiesen: „Von einer Vergeltungstheorie, nach der Jahwe dem Menschen für seine Tat gemäss einer Norm Strafe oder Lohn berechnet und als etwas Fremdes von aussen an den Täter heranträgt, ist keine Spur zu bemerken" [2]). Wenn überhaupt von einer Richtertätigkeit Jahwes gesprochen werden kann, dann nur in einem eigentümlich beschränkten Sinne: „Das Richten Jahwes zielt ... darauf, eine Frevel-Unheilsverhaftung zu vollenden". Jahwe kann nur die an sich naturhaft vorhandenen Zusammenhänge in Kraft setzen, den letzten Anstoss ihrer Bewegung geben [3]), eigentliche Urheberschaft an irgend einem Geschehen kommt ihm nicht zu. Was für den einzelnen gilt, gilt auch für das Volk als ganzes: auch Israel ist von einer Tatsphäre umgeben, die Taten der einzelnen Individuen wirken auf die Gemeinschaft „ansteckend" [4]).

Es sind schwerwiegende Gedanken, die hier von Koch vorgetragen werden. Träfen sie in vollem Umfange zu, würde unser Bibelverständnis in empfindlichem Masse geändert, auf zentrale Erkenntnisse unseres Glaubens müssten wir verzichten. Das Bild des israelitischen Glaubens wäre in beängstigende Nähe einer primitiven Naturreligion gerückt.

Die Formel: „Sein Blut komme auf sein Haupt".

In einer solchen Lage empfiehlt es sich, an Hand eines ganz bestimmten Ausdruckes, dessen Sinngehalt sich exegetisch genau nachweisen lässt, das von Koch vorgeschlagene Gesamtverständnis zu prüfen.

[1]) a.a.O. S. 13.
[2]) a.a.O. S. 22.
[3]) a.a.O. S. 31.
[4]) a.a.O. Beachte den aus der Religionswissenschaft gewonnenen Begriff.

Wir wählen dafür die bisher noch in ihren Wurzeln nicht eingehend verfolgte Formel דמיו בו: "Sein (bezw. dein, unser usw.) Blut komme über sein (dein usw.) Haupt", die in einer besonders aufschlussreichen Weise in die von KOCH angeschlagene Thematik hineinführt.

1. *Vorbemerkung: Das Blut.*

Zunächst einige Worte über die Bedeutung des Begriffes „Blut". Dass das Blut in der Vorstellungswelt primitiver Völker und ausgeprägt auch im Alten Testament eine besondere Rolle spielt, ist eine bekannte Tatsache [1]). Das Blut ist für eine animistische Anschauungsweise der Träger der Lebenskraft, des Lebenshauches (im Alten Testament: נפשׁ vgl. u.a. Gen ix 4; Lev xvii 11; Dt xii 23). Als solchem wohnt ihm eine besondere kultische Dignität inne; das Blut gehört der Gottheit und muss vom Menschen mit ganz besonderen Vorsichtsmassnahmen behandelt werden. Daher im Alten Testament einerseits die strengen Verbote, das Blut getöteter Tiere mitzuessen (vgl. u.a. Lev xvii 10 ff.; 1. Sam xiv 31 ff.; Ez xxxiii 25-Fachausdruck: אכל על־הדם) — das Blut muss entweder als Opfergabe [2]) am Altar ausgegossen (vgl. z.B. Lev xvii 6) oder, wenn es sich um Wild handelt, das auf der Jagd erlegt wird (Lev xvii 13), bezw. um Schlachtvieh fern vom Heiligtum (Dt xii 20 ff.), auf die Erde ausgeschüttet werden. Andererseits ist es eine besondere Verschuldung, wenn Menschenblut vergossen wird (Gen iv 10; ix 5). Aus dieser letzteren Anschauung scheint das Institut der Blutrache erwachsen zu sein: das vergossene Blut, das nicht mit Erde bedeckt ist, „schreit zum Himmel" (Gen iv 10), es gibt keine Ruhe, bis das jus talionis erfüllt, das Blut des Täters selbst vergossen ist (Gen ix 6).

Mit diesem ganzen Vorstellungskreis befinden wir uns ohne Frage völlig in der von KOCH vorgetragenen Gedankenwelt. In dieser primitiven Urschicht des Denkens, die Israel mit vielen Völkern seines Kulturkreises gemeinsam ist, kann tatsächlich von einer naturhaften Verknüpfung der Dinge die Rede sein, und hier trifft es zu, wenn man von einer Frevel-Unheilverhaftung spricht, die ganz von selbst zum Ziele kommt. Die Formulierung, dass eine Schuld, eine böse Tat „auf das Haupt" des Täters kommt, dort als ein schweres

[1]) Vgl. zuletzt den Artikel „Blut" 1. Religionsgeschichtlich. 2. Im AT in: *RGG*, 3. Aufl., Bd. I, Sp. 1327f. und die dort angegebene Literatur. In allen religionsgeschichtlichen Lehrbüchern finden sich entsprechende Partien.

[2]) Die Rolle des Blutes als Sühnmittel im Opfer soll hier nicht berührt werd n.

Gewicht lastet, entstammt in ihrer Urbildhaftigkeit primitiven Denken, die dadurch noch dinglicher wird, dass es die Materie „Blut" ist, in der sich Tat und Folge konkretisiert, anschau- und greifbar wird. Koch hat denn auch nicht versäumt, Stellen wie Ps xxxviii 5 xl 13 als Beweis für seine These anzuführen [1]).

Es gibt also eine bestimmte Schicht, die der Architypen, in der die Verhältnisse wirklich anzutreffen sind, die Koch herausgestellt hat. Sein Fehler ist nur, dass er die partielle Erkenntnis, die für einen bestimmten Bereich Gültigkeit hat, verallgemeinert hat und gar nicht bemerkt, dass diese Steinlage nur das Fundament eines im Laufe einer komplizierten Geschichte längst über seine Anfänge hinausgewachsenen Gebäudes darstellt, auf dem sich nach und nach ganz andersartige Gedankenwelten erhoben haben, die von den Urformen her einfach nicht zu verstehen sind.

2. *Durchklingen der Urbedeutung.*

Es gibt einige Stellen, an denen die ohne Zweifel richtig mit animistischen Vorstellungen bestimmte Urbedeutung des „Sein Blut komme über sein Haupt" noch deutlich hervorklingt. Wenn der Ausdruck im Fluch erscheint, entspricht es der magischen Struktur des Fluches, wenn man hier die Vorstellung hindurchspürt, dass lediglich der Mechanismus der fortwirkenden Tat in Bewegung gesetzt werden soll. Ja, mehr noch: wenn etwa 1. Kön ii 33 der König Salomo kurz nach seiner Thronbesteigung die Abschlachtung seines Gegners Joab mit dem Wunsch begleitet: „Ihr (des im vorigen Verse genannten Abner und Amasa) Blut komme über Joabs Haupt und über das Haupt seiner Nachkommen für alle Zeiten!", scheint hier fast der Mensch nur noch als ein, wenn auch schadenfroher Zuschauer beim Ablauf des Unausweichlichen dabeizustehen. Das einmal vergossene Blut kehrt unweigerlich auf das Haupt des Täters zurück, lagert dort als „machthaltiges Ding" und führt schliesslich dazu, dass nun sein Blut auf die gleiche Weise auch vergossen wird (vgl. Gen ix 6). Ähnlich der Satz Ob 15, wo allerdings nicht vom „Blut", sondern allgemeiner von der „Tat" gesprochen wird [2]); hier scheint ein Sprichwort vorzuliegen: „Wie du getan hast, wird dir getan werden; deine Tat fällt auf dein Haupt zurück". Noch eindeutiger ist der Sprichwortcharakter des Ausdrucks an der Stelle Ps

[1]) a.a.O. S. 18.
[2]) Über die Entwicklung von einem Ausdruck zum andern s.u. S.

vii 17, wo das Geschick des exemplarischen „Feindes" erst in V. 16 mit dem auch im Deutschen bekannten Sprichwort ausgemalt wird: ‚Wer anderen eine Grube gräbt, fällt selbst hinein", worauf dann in V. 17 folgt: „Zurück kommt der Frevel auf sein Haupt, und auf seinen Scheitel fällt seine Gewalttat hinab".

Aber hier beginnen schon die Bedenken gegen die Reichweite von Kochs Ergebnissen: die Stellen, wo sich eine solche Betrachtungsweise wirklich durchführen lässt, sind offensichtlich sprichwortartig gefärbt. Von den genannten scheidet übrigens, wie wir noch sehen werden [1]), 1. Kön ii 33 bei näherer Betrachtung des Zusammenhanges wieder aus. Das trifft mit einer auffälligen Beobachtung zusammen, die man an Kochs gesamtem Untersuchungsmaterial machen kann. Koch beginnt mit der israelitischen *Weisheitsliteratur* [2]); das ist natürlich in ganz besonderer Weise der Bereich, in dem sich volkstümliche Denk-und Sprechweise niedergeschlagen hat, wo wir am ehesten unverfälschte Spuren archetypischen Denkens anzutreffen hoffen können. Verständlich, dass hier irdisch- immanente Zusammenhänge begegnen, für die dann Kochs Beobachtungen einer „selbstwirkenden Tatsphäre" durchaus zutreffen. Von unserem Material ist da Ps vii 16 besonders charakteristisch. Aber auch bei den *Propheten* [3]) hat Koch das sprichwortartige Ausdrucksgut herausgegriffen, wie z.B. gleich Hos viii 7 [4]) oder x 12f. [5]). Aber hat man mit den von ihnen benutzen Bildern schon die Gedankenwelt der Propheten erfasst? Wir werden sehen, dass sie mit diesem Material eine ganz andersartige Aussage geformt haben [6]). Erst recht gilt das aber von den *Psalmen* [7]), die voll sind von volkstümlichen Gedankenverbindungen und Bildern; bezeichnend ist, dass Koch gleich am Anfang [8]) die voll Spruchweisheit steckende Stelle Ps vii 14ff. anführt [9]). Bei den *alten Sagen- und Geschichtsüberlieferungen* [10]) und der *Hiobdichtung* [11]) bedarf es keines besonderen Hinweises, wie stark beide von volkstümlichen Denkweisen gesättigt sind.

[1]) s.u. S. 320
[2]) a.a.O. S. 2-10.
[3]) a.a.O. S. 10-16.
[4]) a.a.O. S. 10-vgl. dagegen V. 51!
[5]) a.a.O. S. 15.
[6]) vgl. u.S. 324
[7]) a.a.O. S. 16-22.
[8]) a.a.O. S. 16.
[9]) vgl. o.S. 314 f
[10]) a.a.O. S. 22 ff.
[11]) a.a.O. S. 34 ff.

3. *Die Verwendung der Formel im Kultrecht.*

Die wirkliche Bedeutung der Formel דמיו בו kommt aber erst zum Vorschein, wenn man sie zu ihrem Sitz im Leben hin verfolgt, der sie anscheinend schon früh gewonnen hat. Formgeschichtlich gesehen gehört der Ausdruck zu der institutionell genau geprägten Sprache des Kultrechts.

Im selben zweiten Kapitel des 1. Königsbuches kehrt der Ausdruck aus dem oben [1]) wiedergegebenen Fluch Salomos noch einmal wieder. Er steht in dem folgenden Erzählungsstück, das von dem ähnlichen Schicksal berichtet, welches Salomo auch seinem anderen Gegner Simei bereitet hat. Salomo lässt dem Simei sagen, V. 37, er solle den ihm zugewiesenen Zwangsaufenthalt auf keinen Fall verlassen, sonst: דמיך יהיה בראשך מות תמות. Gemeinhin wird der erste Ausdruck einfach mit „du musst sterben" übersetzt. Ein formgeschichtlich geübtes Auge erkennt in ihm aber eine durchaus nicht mehr unbekannte Formel: es ist das מות יומת, das von Alt [2]) zuerst als zum sogenannten apodiktischen Recht gehörig herausgestellt worden ist.

Damit treten wir sofort in einen ganz anderen Bereich. Das apodiktische Recht ist nach Alt [3]) das auf dem israelitischen Bundesfest in regelmässiger Wiederkehr dem versammelten Volk vorgetragene Gottesrecht, das mit dem Anspruch unbedingter Gültigkeit erging. Gegenüber dem kasuistischen Recht ist es die Rechtsform, die in einer ganz einzigartigen Weise mit dem zentralen gottesdienstlichen Vorgang der Selbstoffenbarung Gottes verknüpft ist. Nirgends sonst als in Israel ist das Recht in einer derart unmittelbaren Weise als ein Ausfluss des göttlichen Seins selbst empfunden worden. Und nun finden wir die Formel דמיו בו gerade mit diesem Bereich, der so ganz das Gegenbild jener untergründigen Bezirke naturhaft-irdischer Machtzusammenhänge darstellt, auf das engste verknüpft!

Der Vortrag des apodiktischen Rechts ist anscheinend in zwei Formen geschehen. Die eine ist die uns aus dem Dekalog bekannte der blossen kategorischen Verneinung: לא תנאף, לא תגנב, לא תרצח [4]). Die andere ist von vornherein mit einer Verfluchung des möglichen

---

[1]) S. 314

[2]) A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts.* (Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, phil.-hist. Kl., 86. Bd., 1. H., Leipzig 1934 — *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, München 1953, Bd.I, S. 278-332).

[3]) a.a.O.

[4]) Ex xx 13-15.

Übertreters verbunden gewesen und sah ursprünglich so aus: מכה איש ומת מות יומ, oder: מקלל אביו ואמו מות יומת[1]). Beweis dafür, dass es sich auch hier im 1. Königsbuch um diese Formel handelt, ist die Beobachtung, dass dieselbe Verbindung von מות יומת und דמיו בו sich auch an einer anderen Stelle, Ez. xviii 13, findet. Dort steht sie aber in einem Zusammenhang, der in starkem Masse von Rechtskasuistik bestimmt ist. Noch eine ganze Reihe von anderen Formeln des apodiktischen Rechts sind in ihm enthalten. Die Formzusammenhänge hier werden von ZIMMERLI [2]) unzweifelhaft richtig in die Nähe der von ALT bestimmten klassischen Gebotsreihen des apodiktischen Rechts versetzt. Jeder mögliche Zweifel schwindet aber vollends, wenn wir drittens feststellen, dass dieselbe Verbindung von מות יומ und דמיו בו auch an der klassischen Beweisstelle ALTS, im Heiligkeitsgesetzkapitel Lev xx anzutreffen ist. Hier steht die Formel דמיו ב V.9, im Plural דמיהם בם V. 11. 12. 13. 16. 27 und bildet eines der typischen, eintönig wiederkehrenden Glieder dieser Reihen. So ist die Fluchzeremonie auf dem Bundesfest immer wieder im altheiligen Wortlaut erklungen: „wer das und das tut", מות יומת — und: דמיו ב. Dass hier die Umschreibung mit ראש fehlt, ist bedeutungslos; vermutlich handelt es sich bei ihr um eine etwas jüngere Ausweitung.

Um nun aber noch etwas mehr über die Bedeutung unserer Formel ermitteln zu können, müssen wir uns die Verhältnisse in Lev xx noch etwas genauer ansehen:

Zuerst wird der Tatbestand geschildert, eingeleitet mit einem איש[3]) אשׁ (איש) und geschlossen mit מות יומת, der Fluchformel. Es folgt jeweils die deklaratorische Feststellung des Vergehens. Die Form, von RENDTORFF [4]) zuerst in der P-Gesetzgebung entdeckt und durch v. RAD [5]) als „deklaratorische Formel" benannt, hat anscheinend kultrechtliche Ursprünge. Aus der priesterlichen Gesetzgebung im Buche Lev ergibt sich, dass es die Aufgabe der Kultbeamten war, bestimmte Fälle kultischer Reinheit und Unreinheit [6]) festzustellen, mit ent-

[1]) Ex xxi 12. 17.

[2]) W. ZIMMERLI, *Ezechiel.* (Bibl. Komm. z. AT XIII), S. 397.

[3]) Das ist anscheinend schon eine jüngere Form gegenüber dem ursprünglichen Partizip von Ex xxi.

[4]) R. RENDTORFF, *Die Gesetze in der Priesterschrift*, Göttingen 1954.

[5]) G. v. RAD, „Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit". (*ThLZ* 76 1951), Sp. 129-132 = *Ges. Stud. z. AT*, München 1958, S. 130-135.).

[6]) In Lev xii-xv sind es körperliche Zustände am Menschen, hier sind es sittliche Verfehlungen- kann man daraus entnehmen, dass es sich dort und hier auch um verschiedene Gruppen von Kultbeamten handelt (in Lev xii-xv fehlt die Beziehung auf das apodiktische Recht und das Bundesfest)?

sprechenden praktischen Folgen für den Kultteilnehmer [1]): die dort erhaltene „Zensur" war massgebend für Zulassung oder Nichtzulassung zum Kultus. Als drittes folgt dann der Ausdruck, um den es uns hier geht, das דמיו בו. Die Deklaration, die im vorangegangenen Gliede begonnen hatte, scheint sich hier fortzusetzen; der Aussagecharakter bleibt derselbe. Auch hier wird etwas festgestellt, und zwar mit verbindlicher, einen neuen Tatbestand schaffender Wirkung für den Betroffenen. Zugleich besteht aber zwischen dem דמיו בו und der vorangegangenen deklaratorischen Schuldfeststellung dasselbe Folgeverhältnis wie zwischen apodiktischer Rechtsformulierung und darauffolgender מות יומת-Drohung: weil der Übertreter dies und das getan hat, wird verkündet: דמיו בו.

Damit kommen wir zu der Frage der Bedeutung des Ausdrucks. Hier können uns zuerst die Parallelaussagen ein Stück weiter helfen, die in den anderen Gliedern der Reihe von Lev xx an derselben Stelle stehen: V. 17. 19. 20 finden wir die Formel: עונו ישא, „er soll seine Schuld tragen" [2]), V. 18 die in Kap. xvii gehäuft auftretende Formel mit כרת: „sie sollen ausgerottet werden aus ihrem Volke". Zimmerli hat diese beiden Ausdrücke schon einmal untersucht [3]); er findet in ihnen eine Schlussaussage, in der "bestimmte sakralrechtliche Schuldtatbestände . . .qualifiziert, oder sollen wir sagen, mit einem Wahrspruch festgestellt werden" [4]). Ganz entsprechend werden wir auch das דמיו בו zu verstehen haben.

Eine Strafe wird also im דמיו בו verkündet, die inhaltlich irgendwie den beiden danebengenannten Ausdrücken entsprechen muss. Wichtig ist dann, was Zimmerli über die konkrete Straffolgebedeutung dieser beiden Formeln sagt: wenn auch menschlicher Strafvollzug dabei nicht ausgeschlossen ist und sich in mannigfachen Formen findet [5]), ist doch an ihn ursprünglich nicht gedacht, sondern an „das geheimnisvoll frei strafend wirkende Tun des Heiligen" [6]). Auch die Formel דמיו בו ist eine kultrechtliche Disqualifikationsformel mit selbstwir-

[1]) Einzelheiten bei v. Rad. a.a.O. Die Verhältnisse sind hier durchaus noch nicht hinreichend aufgeklärt.

[2]) V. 20 das gleichbedeutende חטאם.

[3]) W. Zimmerli, „Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel". (*ZAW* 66 (1954), S. 1-26; zur Formel ישא עונו: a.a.O.S. 10 ff.; zur נכרת-Formel: a.a.O.S. 18).

[4]) a.a.O. S. 10.

[5]) In Lev xx vgl. nur V. 14.16; in V. 20.21 tritt eine Straffolge ein, die nicht menschlichem Eingreifen zu danken ist.

[6]) a.a.O.

kender Folge, von einem bevollmächtigten Kultbeamten über einen Kultteilnehmer ausgesprochen.

Wir können hier aber noch einen Schritt weiter gehen, indem wir der Wortbedeutung des Wortes דם noch etwas nachgehen. Auf dem Wege über die deklaratorische Feststellung im Kultrecht hat sich anscheinend aus der Urbedeutung des Wortes die übertragene: „Blutschuld" entwickelt. Ganz entsprechend wie etwa in der Aussatzgesetzgebung der Kultbeamte über den Kranken die Diagnose fällt: „Es ist Aussatz"- צרעת הוא (Lev xiii 8), hat es eine entsprechende Formel gegeben: „er hat Blut vergossen" — דם שפך. Wir finden auch diese Formel wörtlich vor, in Lev xvii 4.

Das ist nun insofern hochinteressant, als es gerade die Stelle Lev xvii 4 ist, an der v. Rad den Vorgang der mit dem terminus technicus חשב bezeichneten „Anrechnung" kultischer Reinheits- und Unreinheitszustände [1]) aufgezeigt hat [2]). Hier in Lev xvii 4 sieht man nun deutlich noch den Übergang von der wörtlichen zur übertragenen Bedeutung vor sich gehen: דם יחשב לאש ההוא דם שפך: „er hat Blut (דם) vergossen, — das wird ihm als Blutschuld (דם) angerechnet (חשב)". Diese neue Bedeutung „Blutschuld" kommt dann auch in der Bezeichnung für den Bluträcher [3]): גאל הדם [4]) und an einer Stelle wie Dt xvii 8 vor, wo die verschiedenen Prozessmaterien mit einem dreigliedrigen בין־דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע unterschieden werden: „wenn es sich um einen Mordfall handelt ... usw.". In dem דם שפך, der zunächst ganz neutralen Feststellung des Tatbestandes, liegt zugleich die Strafe begründet, denn die „Anrechnung" führt zum Ausschluss des Täters aus der Kultgemeinschaft.

Von da aus scheint der Begriff דם aber eine noch allgemeinere Bedeutung gewonnen zu haben. Den Ausdruck דם שפך kann man zunächst ganz wörtlich verstehen, wie in 1. Sam xxv 31, wo es sich tatsächlich um eine mögliche Bluttat Davids an Nabal handelt. Ähnlich auch 1. Kön xviii 28; 2. Kön xxi 16 u.ö. Lev xvii 4 ist dieses Verständnis schon nicht so einfach, denn ein rituell unzulässiges Schlachtverfahren ist doch in wörtlichem Sinne keine Bluttat! Dieselbe Beobachtung macht man mehrfach bei Ezechiel. Besonders auffällig ist die Formel, die in Ez xxii stereotyp wiederkehrt: למען שפך דם (V. 6. 9. 12). Der Ausdruck dient dort als Überschrift für jeweils

---

[1]) a.a.O.
[2]) a.a.O. S. 130 (*Ges. Stud.* S. 131).
[3]) Beachte den gleichen Ausdruck im Deutschen!
[4]) Nu xxxv 19.21.24.25.27.

eine ganze Reihe von Vergehen, von denen keines eigentlich mit Blutvergiessen zu tun hat; bezeichnend besonders V. 12: שחד לקחו בך למען שפך־דם, wo die Reihe hinter dem Einschub sofort weitergeht, der nur der Einordnung des Ganzen unter die *Kapitalverbrechen* dienen soll. Ganz dasselbe gilt dann aber auch für Ez 18, 10: der angesprochene Fall wird gleich zu Anfang als der eines *Erzsünders* angekündigt. Ebenso wird man auch die Bezeichnung Jerusalems als עיר הדמים [1]) zu verstehen haben: „Stadt der Kapitalverbrechen" (von aus der Kultgemeinschaft ausschliessendem Gewicht). Der Feststellung in V. 10: שפך דם entspricht aber die Schlussformel in V. 13: דמיו בו יהיה. Wir kommen zu dem Ergebnis, dass der von uns behandelte Ausdruck am besten allgemein zu übersetzen ist:

„Seine Verschuldung komme über ihn".

Das Bewusstsein, dass es sich dabei ursprünglich um die Bezeichnung für „Blutschuld" gehandelt hat, ist mehr und mehr verschwunden.

Wenn wir von hier aus zu dem zuerst [2]) angeschnittenen Abschnitt 1. Kg ii zurückkehren, erkennen wir, dass es sich dort durchaus nicht, wie man es auf den ersten Blick meint, in V. 37 um kultferne Vorgänge handelt. Wenn der König auf seinen zu strafenden Feind einen Fluch herabschleudert, der in der gleich darauf vollzogenen Todesstrafe eine unmittelbare konkrete Folge hat, tritt er nicht als Privatmann mit einem persönlichen Gefühlausbruch gegen einen anderen auf, sondern erfüllt er eine kultrechtliche Funktion. Genauso auch in der vorhergehenden Geschichte vom Schicksal Joabs [3]): hier finden wir sogar das Nacheinander von Tatfeststellung und Wahrspruch: V. 32aβb und V. 33 [4]). Also ein genau festgelegtes Schema einer kultrechtlichen Handlung, die von Salomo beim Vollzug der Bestrafung ausgeführt wird; nur so, mit Aussprechen des דמיו בו (und מות יומת), ist sie ordnungsgemäss vollzogen und voll wirkungskräftig.

Man könnte sich darüber streiten, ob hier vielleicht der König kraft seines Amtes in einer kultischen Richterfunktion auftritt, oder ob es sich um die blosse Blutrache eines Privatmannes handelt. Die Entscheidung darin ist insofern nicht bedeutend, als ganz offenbar auch die Blutrache eine Rechtshandlung ist, der kultischer Charakter innewohnt. Wieweit Blutrache und ordentliche Rechtsprechung

[1]) Singular und Plural wechseln regellos, wie auch in der Formel דמיו בו(דמו).
[2]) o.S. 315
[3]) s.o.S. 314
[4]) Zu V. 32ad siehe gleich.

ineinanderwirken, ob vielleicht in der vollzogenen Rache ein vollwertiger Ersatz für ein rechtmässiges Urteil gesehen wurde, müsste noch einmal an anderer Stelle geklärt werden [1]). Bemerkenswert ist, dass auch der König nicht einfach einen Untertanen hinrichten lassen darf [2]), sondern dass er, auch wenn es eine vorgeschobene Begründung für ganz andere Motive ist, eine ausdrückliche Schuldfeststellung treffen muss.

4. *Schicksalwirkende Tatsphäre und kultrechtliches Formular.*

Was bedeutet dies alles aber nun im Hinblick auf Kochs Thesen?

Zunächst werden wir bemerken, dass auch in der kultrechtlichen Ausprägung von der primitiv-magischen Vorstellung der „selbstwirkenden Tatsphäre" noch viel enthalten ist. Wir brauchen dafür nur an das oben [3]) über die Straffolge eines solchen „Wahrspruches" Gesagte zurückzuerinnern: der Glaube an das „geheimnisvoll frei strafend wirkende Tun des Heiligen" (Zimmerli) ist ja fraglos aus einer derartigen Weltanschauung erwachsen. Die Folge der Tat stellt sich ein, ohne dass eine *menschliche* Hand sich zu rühren braucht. Auffälliges Merkmal des Kultrechts ist ja gerade seine objektive Formulierung; etwa für die apodiktischen Reihen ist es ja geradezu charakteristisch, dass hier ein Tatbestand ganz unpersönlich-neutral ausgedrückt wird [4]), und auch der Wahrspruch verzichtet scheinbar gänzlich auf eine die Strafe ausführende Instanz.

Wenn man das zugesteht- die grundlegenden Denkformen des Kultrechts stehen der primitiven Weltanschauung ohne Frage noch recht nahe- muss man aber auch hier sofort hinzufügen, dass die endgültige Ausformung des Rechtsdenkens in Israel sich von diesen Ursprüngen längst entfernt hat. Der schlagendste Beweis dafür ist eben das apodiktische Recht selbst, das in dem zentralen gottesdienstlichen Ereignis, dem israelitischen Bundesfest, wurzelt, das ausschliesslich der Selbstoffenbarung des göttlichen Herrn Israels dient. Die Kundgabe des Rechts an Israel ist eine Wesensäusserung des göttlichen Herrn selbst, und auch die Fluchformel (welch primitiv-magische Vorgeschichte sie auch immer haben möge [5])) ist da mit-

[1]) Beachtenswert ist, dass Nu xxxv ganz genau geregelte Ordnungen gibt.
[2]) Vgl. die Uria-Geschichte 2. Sam xi, und, für die Rechtsprozedur noch aufschlussreicher, von Naboth 1. Kön xxi.
[3]) S. 318
[4]) dasselbe gilt für das kasuistische.
[5]) und auch sonst ist ja übernommenes Gut für den Gebrauch Israels umgeformt worden, wie es z.B. beim kasuistischen Recht der Fall ist.

hineingenommen. Es gibt keine Strafwirkung, hinter der nicht unmittelbar die Autorität des göttlichen Herrn dahintersteht. Die magische Auffassung der Vorgeschichte ist auf dieser Stufe längst überwunden.

Schon hiermit ist gegen die Auffassung Kochs, der sich insbesondere mit Entschiedenheit gegen jegliche juristische Begrifflichkeit in diesem Zusammenhang wendet und sich leidenschaftlich gegen eine auch nur entfernt mit einem rechtlich Begriff zu umschreibende „Richtertätigkeit" Jahwes, des Gottes, der im Mittelpunkt des gesamten israelitischen Glaubens und Lebens steht, ausspricht [1]), Entscheidendes gesagt. Es geht hier überall um rechtliche Vorgänge und Formulare, und wie wir sahen [2]), liegen solche sogar in dem so naiv erzählenden Zusammenhang 1. Kön ii vor. Ein juristischer Hintergrund ist auch an der anderen Stelle zu finden, wo ein ähnlicher naturhafter Tat-Folgen-Zusammenhang anzutreffen ist, in der Geschichte von den beiden Kundschaftern bei der Hure Rahab, Jos ii. Auch hier fällt der Ausdruck דמיו בראשו (V. 19) (am Ende noch einmal בראשנו), und auch hier handelt es sich um eine Folge, die bei bestimmtem Verhalten der Beteiligten automatisch eintreten soll. Aber auch hier geht es um einen Rechtsakt, nämlich um einen Vertrag, und in die Bedingungen ist jeweils diese oder jene Straffolge eingeschlossen. Der kultrechtliche Wahrspruch wird also von den Vertragschliessenden vorweggenommen; die Tat selbst kann nun den Ablauf der Folgen in Bewegung setzen. Auch hier steht unausgesprochen eine Autorität im Hintergrund, die über die Innehaltung des Vertrages wacht und den Übertreter mit der entsprechenden Strafe belegt.

5. *Das Gebet.*

Über diesen indirekten Beweis aus dem Sitz im Leben des Kultrechts hinaus (es ist verwurzelt im israelitischen Bundesfest, es wird vom Kultdiener als Sprecher Jahwes verkündigt) gibt es aber auch einen ganz direkten Beweis dafür, dass die Fluchformel דמיו בו einen lebendigen Herrn als die hinter ihr stehende und ihre Straffolge ausführende Instanz voraussetzt: es ist das Gebet. Im Gebet wendet sich der Mensch an den persönlichen Gott, der ihn hören kann, der handeln kann, der nicht ohnmächtiges oder nur bestätigendes Werkzeug ist

---

[1]) vgl. Koch a.a.O. passim.
[2]) s.o.S. 320

eines mechanisch wirkenden Tat-Folgen-Zusammenhanges, sondern selber, nach freiem Ermessen die Dinge lenkt.

Kehren wir noch einmal zum 2. Kapitel des 1. Königsbuches zurück, finden wir gleich in dem bisher übergangenen Versteil V. 32a eine solche Stelle:

Ehe noch der König den Tatbestand festgestellt und im Wahrspruch den Tat-Folgen-Zusammenhang in Bewegung gesetzt hat (V. 32a 8b. 33), hat er schon Jahwe angefleht: השׁיב יהוה את דמו על ראשׁו: „Jahwe möge seine Schuld auf sein Haupt zurückwenden" — Jahwe ist die eigentliche Macht, die auf eine Tat die ihr gebührende Strafe folgen lassen kann. Das Gebet nimmt die Stelle des Fluches ein.

Mehrfach finden wir noch ein solches Gebet, in dem Jahwe als der eigentliche Vollstrecker der Strafe angerufen wird. Gleich unten in der Simei-Geschichte: als Simei dann doch seinen Zwangsaufenthalt überschreitet und Salomo ihn der Hinrichtung übergibt, spricht er zu ihm: והשׁיב יהוה את־רעתך בראשׁך (V.44) [1]: „Jahwe möge dein Unrecht auf dein Haupt zurückwenden" [2]) in dem, was dir geschieht, möge Jahwe Mittvollstrecker sein; er möge sein ewiges Urteil auf das zeitliche folgen lassen [3]). Weder das Aussprechen der „magischen" דמיו בו-Formel allein noch die leibliche Exekution haben etwas zu bedeuten, wenn nicht Jahwe als der Handelnde dahintersteht. 1. Kön viii 32, im grossen Tempelgebet Salomos: Jahwe wird um Gehör und Eingreifen gebeten gegen alle Feinde des Königs לתת דרכו בראשׁו. Ri ix 57 wird erzählend berichtet, dass Jahwe den Sichemiten auf den Kopf vergolten habe [4]), und 2. Sam xvi 8, wieder in der Thronfolgegeschichte, tritt Simei höhnend auf und bescheinigt dem auf der Flucht befindlichen David, dass Jahwe in diesem Schicksal כל־דמי בת־ישׂראל über ihn gebracht habe.

Aber mehr noch: es lässt sich beweisen, dass dieses Eingreifen Jahwes ausdrücklich als richterliches Handeln aufgefasst wird. 1. Kön viii 32, an der eben genannten Stelle, wird das erbetene Eingreifen Jahwes mit dem Verbum שׁפט umschrieben: „Richte mich, Jahwe, es dem Bösen schlecht ergehen zu lassen usw." Noch deutlicher in dem Dankgebet Davids, als er von dem plötzlichen Tode

---

[1]) Zur Bedeutung von השׁיב vgl. Koch, a.a.O. S. 9.

[2]) Dass hier statt דם als Synonym ריע stehen kann, zeigt erneut die Allgemeinbedeutung des ersteren.

[3]) Zum Inhalt der Strafe vergl. Zimmerli, a.a.O. S. 19.

[4]) Wieder mit dem allgemeineren Ausdruck דרך.

Nabals hört, 1. Sam xxv 39: „Gesegnet sei Jahwe, der den Rechtsstreit meiner Schmach geführt hat (אשר רב את־ריב חרפתי)" — unüberhörbar ist hier die juristische Terminologie.

6. *Die prophetische Verkündigung des göttlichen Ichs.*

Eine letzte Überwindung der alten primitiven Vorstellungen des selbstwirkenden Tat-Folgen-Zusammenhanges wird aber erst bei den prophetischen Zeugnissen sichtbar, denen wir uns jetzt als letztes zuwenden. Der alten kultrechtlichen Formel wohnt, wie wir gesehen haben [1]), weithin doch noch die Objektivität eines naturhaft ablaufenden Geschehens inne, auch wenn die theologische Entwicklung längst darüber hinausgeführt hat und Jahwe als der eigentlich Handelnde immer mehr in das Bewusstsein tritt. In der prophetischen Verkündigung tritt aber auch in der Form das göttliche Ich als der eigentliche Mittelpunkt hervor; wir können beobachten, wie das Ich Jahwes sich machtvoll Bahn bricht und der göttliche Richter sich selbst als die alles in der Hand habende und die Dinge lenkende Macht präsentiert.

Für diesen Wandel ist vor allem Ezechiel, der Prophet der unbeschränkten Herrlichkeit Jahwes, ein Zeuge. Er ist vor allem deshalb interessant, weil sich bei ihm beide Vorstellungsweisen, die mehr objektive des Kultrechts und die Verkündigung des göttlichen Ichs, nebeneinander finden. In Ez xviii 13 (und der Parallele xxxiii 4) verweilen wir im Raum des Sakralrechts; der Wahrspruch des Kultbeamten דמיו בו יהיה ertönt. Daneben gibt es aber ganze Reihe von Belegen (es hat sich auch hier wieder eine Art von stereotyper Formel entwickelt), in denen das Gewicht ganz anders verteilt ist: wenn es ix 10; xi 21; xxii 31 heisst [2]): דרכם בראשם נתתי, hat Jahwe unbeschränkt die Zügel in die Hand genommen: „*Ich* gebe ihren Wandel auf ihr Haupt"— *er* ist es, der nach eigenem Entschluss und Willen der Tat die Strafe auf dem Fusse folgen lässt. An allen diesen Stellen ist das Ich Jahwes auch im Zusammenhang sehr stark betont: 11, 21 und xxii 31, indem der Ausdruck am Ende eines Abschnittes steht und unmittelbar die נאם — Formel Jahwes folgt; ix 10 noch eindrücklicher, indem der ganze Satz mit einem herausfordernden וגם־אני eingeleitet wird. Joel iv berichtet von dem Gericht (שפט iv 2) Jahwes in der Endzeit über die Völker; in diesem Zusammenhang fordert Jahwe

[1]) s.o.S. 316
[2]) xvi 43 dasselbe in 2. pers. sg.

die Völker theatralisch dazu auf, die Kräfte miteinander zu messen: „Was wollt ihr mir (מה אתם לי) — wollt ihr mir eine Tat שלם [1])? Oder wollt ihr mir etwas antun (selbst eine Tat gegen mich in Bewegung setzen)? Sehr schnell werde ich eure Taten auf euer Haupt zurückwenden (אשוב)!" Hier haben wir geradezu einen Beispielsatz für die von KOCH beleuchteten Wortgruppen und Verhältnisse vor uns- und doch steht hier das göttliche Ich als der handelnden Hauptperson unübersehbar im Mittelpunkt. iv 7 bringt noch einmal eine Wiederholung des letzten Ausdrucks.

7. *Sinn und Grenze von KOCHs Ergebnissen.*

Damit sind wir am Ende unserer Untersuchungen und können nun zu einem abschliessenden Urteil über Recht und Unrecht der KOCHschen Thesen kommen.

Ohne Frage hat KOCH mit seinen Beobachtungen eines naturhaften Tat-Folgen-Zusammenhanges und einer „schicksalwirkenden Tatsphäre" etwas Richtiges gesehen. Er hat eine Schicht im israelitischen Denken aufgedeckt, die unter den jetzigen theologischen Gehalten alttestamentlicher Schriften tief verborgen liegt und in die Anfänge menschlichen Denkens und Redens hinabreicht. Jede Sprache hat eine Kindheit; in dieser frühesten Epoche ihrer Entstehungsgeschichte kommen die Urgestalten menschlichen Lebensgefühles unverfälscht zum Ausdruck. Die den Menschen umgebende Welt, die in ihr immanenten Mächte, die sein Leben mit geheimnisvoller Gewalt bestimmen, ordnen sich in ein System unerbittlicher Folgerichtigkeit ein, in der es kein persönliches Gegenüber, nur objektive Gesetze gibt, denen der Mensch ausgeliefert ist, wenn es ihm nicht gelingt, sie durch Zauberkunst zu beherrschen. Hier formt sich die Sprache, und in ihren Bildern und Denkformen gibt sie Ausdruck dieser objektiven Welt. Diese Schicht ist in jeder Sprache vorhanden und stellt gewissermassen das Gemeingut der Menschheit dar; auch in unserer eigenen wäre sie zu finden. Was uns als das israelitische Denken von der schicksalwirkenden Tatsphäre und der unlöslichen Verhaftung von Handeln und seiner Folge klargeworden ist, stellt nur *eine* Schicht, und zwar eine sehr altertümliche, ins Unterbewusstsein abgesunkene Urstruktur des israelitischen Denkens dar, Ausdruck einer Epoche, über die die Geschichte dieses Volkes längst hinweggeschritten ist. Seine reinste Ausprägung findet es noch im

[1]) Zur Frage der Bedeutung von שלם vgl. KOCH, a.a.o. S. 9.

Sprichwort und den Denkformen der Weisheit, in denen volkstümliche Vorstellungen ohne religiöse Beziehung sich frei aussprechen. Eine andere Sphäre ist die des Kultrechts, in der der deklaratorische Wahrspruch des Kultbeamten דמיו בו zuhause ist: kultisch mächtiges Handeln, das in sich die Kraft trägt, geheime Zusammenhänge in Bewegung zu setzen. Der Kult als Mittel der Beherrschung der Mächte reicht ebenfalls in die Urgeschichte der Menschheit zurück; seine Aussageformen sind gleichfalls in dieser uralten Zeit geboren.

Dahinein, und in den umfassenden Lebensbereich, den Israel mit allen Völkern gemeinsam hat, tritt aber nun das einzigartige Geschehen der geschichtsgebundenen Offenbarung des einen Jahwegottes, die von dem einen Sinaiereignis herkommt und in dem einen gottesdienstlichen Ereignis des Bundesfestes ihren Mittelpunkt hat. Und von daher ordnen sich nun die Ströme; alles wird auf das Zentrum hin bezogen, in dem sich die Strahlen sammeln. Kultische Rituale und kultisches Recht, alles wird auf den Gott hin ausgerichtet, der sein persönliches Sein und seinen persönlichen Willen auf dem Bundesfest offenbart. Und so tritt hinter den scheinbar objektiven Ablauf der alten Rituale eine überragende Autorität; das Geschehen ist nicht mehr frei, sondern wird abhängig gemacht von der Befehlsgewalt des einen Herrn. Und nun gibt es auch die Möglichkeit des Gebets; der Mensch ist nicht mehr schutzlos dem Ablauf der Natur ausgeliefert, sondern kann sich an den Herrn der Geschichte wenden, sein Eingreifen in gutem oder bösem Sinne erflehen. Die Schuldhaftigkeit in den Naturgesetzen wird zur Sünde gegen der persönlichen Gott; die Folge der Schuld wird aus dem blinden Verhängnis zur Strafe.

Seinen Höhepunkt findet das neue Geschehen in der Botschaft der Propheten, in der direkt das göttliche Ich sich ausspricht. Diese dritte Stufe ist die höchste, in der sich die reine Offenbarung Bahn bricht, in der das Ich Jahwes, des göttlichen Richters, klar hervortritt, der es selbst in der Hand hat, die Folgen eines Handelns in Kraft zu setzen. Ein Rest bleibt: auch der höchste Herr ist anscheinend in irgend einer Weise doch an die Tatsphäre des menschlichen Handelns gebunden. Er kann nur da eine böse Folge eintreten lassen, wo auch eine böse Tat vorliegt. Einer guten Tat könnte er nur eine gute Folge zukommen lassen. Aber indem diese Gebundenheit zur Gebundenheit des Rechtes wird, indem sich darin die höchste Tugend der göttlichen Gerechtigkeit ausdrückt, wird auch sie grundlegend verwandelt. Da liegt auch das Geheimnis der menschlichen Freiheit, die sofort in eine

Gebundenheit an sich selbst umschlägt. Aber wohl kann Gott den schicksalsmässigen Zusammenhang unterbrechen, er kann die böse Folge nicht eintreten lassen, er kann vergeben. In der Vergebung, die einen neuen Anfang setzt, zeigt sich die letzte Durchbrechung und endgültige Besiegung der schicksalwirkenden Tatsphäre.

SHORT NOTES

A CRITICAL NOTE ON GENESIS VI 16aα

Gen. vi 16aα צֹהַר תַּעֲשֶׂה לַתֵּבָה וְאֶל אַמָּה תְכַלֶּנָּה מִלְמַעְלָה ("a *ṣōhar* you shall make for the ark, and unto a cubit upward you shall finish it") has proved to be a particularly troublesome sentence, and commentators frequently have termed it unintelligible. A brief summary of critical opinion may be found in SKINNER's *Genesis* (I.C.C.), pp. 161f; see also *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament*, I, (H. HOLZINGER), p. 70. This note will seek to set forth and support an interpretation for the passage which the present writer has not found elsewhere and which may serve to clarify the meaning.

1. צֹהַר — This word, a *hapax legomenon* in the Old Testament, on the basis of צָהֳרַיִם ("noon, midday") has commonly been interpreted as having some connection with light and has accordingly been translated "light" (ASV, JV), "window" (AV), "course of windows" (Knox), "casement" (DRIVER, *Genesis*, p. 88). The root seldom appears outside the Old Testament. In Talmudic sources *ṣ'har* is occasionally found, usually with the meaning "be clear, shine", perhaps through association with the very common verb *ẓ'har*, "shine". Also in Arabic there exists the word *ẓahara*, meaning "be clear, appear".

Many scholars of late have been abandoning the translation just suggested, turning instead to the meaning "roof, top deck". The principal philological support for this definition may be found in the Arabic *ẓahr*, meaning "back, back (of a beast), deck (of a ship)" [1]). In this connection, cf. BDB, KB; marginal notes in some of the English translations. Clearly the selection of a meaning for *ṣōhar* will depend upon a careful examination of the passage itself.

2. It may reasonably be assumed that underlying the Biblical account of Noah and the flood is the ancient legend of Ut-napishtim. The Old Testament materials have departed in many ways, both technical and theological, from the older tradition; nevertheless, the basic structure of the story remains the same. A study of the construc-

---

[1]) The Arabic combination *ẓhr* thus has two meanings: (a) "be clear" and (b) "back". Very likely two different, homographic roots are involved.

tion of Noah's ark, therefore, should be prefaced with some observations about the Babylonian vessel.

Nothing of importance can be determined about Ut-napishtim's vessel through an analysis of Babylonian navigation and ship-building. Although he was told, according to the present form of the account, to construct a ship (*elippu*, XI, 24), the finished product more closely resembled a building or large house.

As one might expect, the story seems to have undergone considerable modification through the centuries. The dimensions of the ship are given as 120 cubits in each direction (58f), yielding a cube of at least 180 feet. Earlier in the account, however, Ut-napishtim is directed to tear down his house (*bītu*, 24) of reeds (*kikkišu*, 21f) in order to build the ship, suggesting that the original vessel was intended to be of much more modest proportions. The reed hut would hardly have furnished enough material for the elaborate structure outlined in the present form of the narrative. Probably an older tradition, in which Ut-napishtim built a small boat [1]) for his own safety and that of his family and possessions, was revised with the passing of time until the cube of 120 cubits found acceptance. Although the plan of the interior is still very advanced (seven stories with nine compartments on each level, 61f), the existence of houses of at least two stories is well confirmed [2]).

The type of roof construction used by Ut-napishtim remains an area for conjecture. CONTENAU has pointed out that the early reed huts appear to have been round with "vaulted" roofs. The "vault" was formed by fastening together the tops of the reeds used for the wall, the joint being supported by a center pole [3]). It may be inferred, therefore, that the original vessel was conceived as having a vaulted roof. It would have been particularly suitable for the intended pur-

[1]) G. CONTENAU, *Everyday Life in Babylon and Assyria*, London, E. Arnold, 1954, p. 46 describes the small reed boats that were and still are used in the area.

[2]) *Ibid.*, p. 30.

[3]) *Ibid.*, p. 26. CONTENAU describes modern examples of the primitive type of house (except that the present specimens are tunnel-shaped) as follows:

"The method of construction consists of tying in bundles the stems of tall reeds and fixing them in the earth at regular intervals and in a straight line. Parallel to and on either side of this central line two more lines of reeds are then firmly fixed in the ground, their tops being bent over to form a kind of tunnel, and fastened to the central line, along which a pole has been tied, to form the roof of the edifice. The result is a shelter with a barrel-vaulted roof. It can be extended as far as may be wanted, but its width is limited by the height to which the reeds grow in the district. The walls may be made from branches, from dried mud, from matting or possibly even from thatch".

pose: protection against a torrential rain (88, 91). The water would then have run off instead of settling and seeping through the ceiling.

The roof of the cubic ship is another matter. It is well known that with advances in the art of wall-construction, and with the use of heavy wooden beams, it became possible to build flat roofs. This was a very common pattern in the Middle East, permitting access to the cool evening breezes after the heat of the day. Likewise brick cupolas and vaults were also employed when the area to be covered was not unnecessarily large [1]). Considering the size of Ut-napishtim's vessel, it is probable that it was conceived as having a flat roof. Despite the drainage problem during the heavy rain, such a covering would have been the obvious choice for that great expanse, since the internal partitions could have yielded additional support.

One detail in the Babylonian legend is of particular interest. Clearly the ship was fitted with a sealed window (*nappašu*, 136), although it is not mentioned in the directions for construction. When the deluge had ceased, Ut-napishtim opened this window, apparently expecting to see conditions around him (139). Later, however, he sent out birds (146ff) to determine whether or not the water had dried up. Why did he have to send out the birds if the landscape could be seen from the window? Such a discrepancy, however slight, adds weight to the assumption that the legend has undergone development and change, perhaps taking on elements that were not in the original account.

3. Turning now to the Old Testament story of the deluge, critics note that the present record represents an interweaving of two strata, J and P. The actual details of construction are found in P, with only passing references to the form of the ark appearing in J. The latter does mention the presence of a window (חַלּוֹן, viii 6) through which Noah sent out the birds but through which he apparently could not see the ground. The window was not a permanent aperture, but had to be opened to permit access to the outside. Likewise J speaks of a covering (מִכְסֶה, viii 13) [2]) which Noah turned aside (סוּר). One is not entitled to infer that J never contained the directions for

---

[1]) *Ibid.*, pp. 29 f.

[2]) Unless the ark according to J was, in fact, considerably different from the P model, מִכְסֶה may here actually refer to the covering over the doorway. Why Noah would "turn aside (= remove)" the roof of the ark is very difficult to determine. He was reasonably certain that the waters had completely vanished,

construction. The essential details were probably the same in J as in P, and the redactor simply used the latter's statement.

According to P, the ark was made out of gopher wood (undoubtedly for the framework) and reeds [1]), sealed inside and out with asphalt. The dimensions of the vessel reveal a considerable advance over the proportions of Ut-napishtim's ship. The ark was lengthened to 300 cubits, the width was decreased to 50 cubits, and the height was reduced to 30 cubits. It is clear that the new dimensions have distinctly more aesthetic and rational appeal. The ark was divided internally into three levels (instead of the Babylonian seven), but there is no mention of a further sub-division of each story.

The only difficult part of the description, therefore, is the sentence dealing with the *ṣōhar*. From the etymologies outlined above, it appears that the choice of a meaning for *ṣōhar* lies between "light (= window)" and "roof". Since the ark as P conceived it certainly had a roof and most probably had a window, both possible definitions of the term must be examined.

Turning first to "light (= window)", it may legitimately be asked why the author selected such an unusual word for this very common object. The ordinary term for "window" or "opening (for air, etc.)" is חַלּוֹן, from the root חלל, "pierce". By rejecting the regular word for "window" in favor of a word from the root meaning "shine", it must be inferred that the writer sought to emphasize the opening as a source of light. There is nothing in the rest of the account, however, to suggest that he actually considered this item to be of sufficient importance to merit attention. The only reason for discussing the opening at all was because it provided a means by which the end of the flood could be determined. The primary structural concern of the author was to show that the ark was sealed and watertight. Aside from the provision for adequate food, the story does

---

for the birds that were sent out had not returned. Since the inhabitants had entered by way of the door, one would suppose them to have left in the same way.

[1]) Here deriving קִנִּים from קנה rather than from קנן; so C. Gordon, *Introduction to Old Testament Times*, Ventnor, 1953, p. 38n. As the lexicographers are well aware, "nest" is nowhere else in the Old Testament used to mean "cell, small room". To introduce a detail of the internal arrangement of the ark in vi 14 would be quite out of place; the verse deals with the materials employed in the construction. The structure itself is discussed in verses 15 f, after the words וְזֶה אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה אֹתָהּ.

not manifest any interest in the necessities and conveniences appro priate to a confinement of five months [1]).

Although the initial directions for the construction of Ut-napish tim's ship did not provide for a window, they did speak in genera terms of a roof (31). Thus if *ṣōhar* should actually mean "roof, to deck", there would exist still another structural parallel between th Babylonian and Old Testament flood stories. It may yet be asked however, why the author selected such an unusual word for an objec equally as common as a window. The most frequent word in th Old Testament for "roof" is גג. Is there a reason why it was no used? [2]) Perhaps there is. Apparently גג was employed to denote th *flat* roof that is most common in the Middle East. If the writer ha in mind a roof of a different type, then the ordinary term would no have been appropriate.

When the construction of Ut-napishtim's ship was discussed above it was postulated that the present form of the story does not represen the original dimensions. The vessel began as a small reed boat wit a vaulted roof, developing in the Babylonian tradition into a large flat-roofed cubic "ship". If this view be correct, than it may further be conjectured that the account underwent a somewhat differen pattern of development among the Hebrews. It there came to b conceived as rectangular in shape, with a roof unlike that found on most of the houses and buildings in Palestine.

By this line of reasoning, it is possible that the original vaulte roof became, to the Priestly writer at least, something similar to a gable roof — higher along the center than at the side walls. Since the ark was thought to be only 50 cubits in width, it is not unlikely that a gable-type roof (25 cubits from side to center) was architectur ally conceivable. If the Arabic *ẓahr* can be used as a pattern for th Hebrew *ṣōhar*, it is not difficult to see why the writer made the word choice that he did. The Arabic term means "back", that is, the portion of an object opposite to the more functional side. Thus the meanings "back (of a hand)" and "(human) back". The term became extended to cover the back of an animal (the part away from the ground) and

---

[1]) There is no indication of the presence of such a light-source in Ut-napishtim's vessel either. He sees light only after he opens the window (136).

[2]) It is, of course, highly questionable whether גג would be appropriate at all for the top of a ship; nevertheless, the possibility must be admitted in this case because of the unusual character of the vessel—resembling as it did a large building.

[later] the top of a ship (*i.e.*, the deck, the part away from the water). If *ṣōhar* followed a similar development, carrying no particular connotation as to shape, it became the logical word by which to speak of the top of Noah's ark.

Assuming then the two principal points outlined above, *i.e.*, that *ṣōhar* in the present passage means "roof" and that the roof (at least as conceived by P) was pitched from center to sides, the last part of Gen. vi 16aα takes on new meaning. "Unto a cubit upward you shall finish it" is difficult to understand when *ṣōhar* is translated either "light (= window)" or even "(flat) roof". If, however, a gable-type roof be postulated, the "one cubit upward" can refer to the elevation of the crease of the roof above the level of the tops of the walls [1]). In modern architectural terms, the "one cubit" would be the height of the kingposts between which the ridgepiece is laid. It is not necessary to assume that when the ancients did construct gable-type roofs they used exactly the same components as are employed in the present day. All that is required is that such roofs were elevated along the center-line, gradually sloping down to meet the tops of the walls.

According to the argument that has been presented, the roof of Noah's ark was conceived as having a four per-cent pitch (1 cubit elevation — 25 cubits from wall to ridge), quite adequate to permit the water of the rains to flow off. Admittedly it is impossible at present to furnish conclusive proof that the theory outlined in this note is correct. Nevertheless, such an explanation appears to this writer to constitute a very probable solution to the perplexing problem of Gen. vi 16aα.

Princeton JAMES FRANKLIN ARMSTRONG

EXODUS XXI 18-19 IN THE LIGHT OF HITTITE LAW § 10.

The law of assault on persons of Ex. xxi 18-19 is paralleled by Codex Hammurapi § 206 and Hittite Law § 10. The Hebrew law is clear except for the passage in verse 19: *raq šibtô yittēn*. The meaning of *šebet* gave and still gives serious trouble. Both the solutions accepted by modern scholars can be traced back to the Greek version or the

[1]) The pronoun suffix "it," feminine in the Hebrew, may refer either to *tēḇāh* or to *ṣōhar*, the latter of course having no other occurrences to permit the independent determination of gender. Yet "ark" would still be perfectly acceptable as the antecedent, since the roof was part of the ark.

Targums. The first of these solutions is that *šibtô* is to be taken as a noun formed from the verb *yāšab* and has the meaning "his sitting", "his staying at home" with the secondary meaning "his loss of time" [1]). This is the common solution held by most of the modern scholars. This interpretation is present in both the Targum Onkelos and the Palestinian Targum published by P. KAHLE in *Masoreten des Westens* [2]). The second solution is to take *šbtw* as derived from *šābat* "to rest", with the meaning "his leisure" [3]). This interpretation can be traced back to the Greek version with ἀργίας the genetive of ἀργία "leisure". These probable readings of *šbtw* show that this word was a real problem possibly as early as the beginning of the Christian era.

A new solution was recently proposed by H. CAZELLES in his admirable book *Études sur le code de l'alliance*. With new material from Ugarit on the meaning of *šbt* (*ṯbt*) he proposes that *šbt* must be read "résidence", "dwelling place". He immediately links this meaning of *šbt* with the parallel law of the Hittite Code (§10). He argues that the meaning of *šbt* as "résidence" or "demeure" is attested by the logogram *É* (which stands for the Hittite *pir* "house") and the Hittite locative ending *-iš-ši*. He thus connects *É-ri-iš-ši* with *pāi* (give) and derives the translation of the Hebrew from this (*toutefois il donnera pour sa résidence*) [4]). I think this standpoint is open to serious questening. CAZELLES' interpretation of the Hittite law is built on the wrong assertion that *pāi* of the Hittite goes with *É-ri-iš-ši*. What about the *nu* between *pa-a-i* and *É-ri-is-si*? We must take *nu* according to J. FRIEDRICH as the conjunction "and" which connects whole sentences [5]). In a case like this the translations of A. GOETZE in *ANET* and the pioneer attempt of HROZNÝ are preferable [6]), namely that we can take the sentence *pí-e-di-iš-ši-ma an-tu-uḫ-ša-an pa-a-i* as a unity. GOETZE translates it by: "he shall give a man in his stead". This shows that we must connect *pāi* with *pí-e-di-iš-ši* and not with *É-ri-iš-ši*. CAZELLES moves in the right direction for the solution of

---

[1]) Cf. BAENTSCH, *Exodus, Levitikus, Numeri*, 193; G. BEER, *Exodus*, 110; W. H. GISPEN, *Exodus*, II. 88 and recently J. COERT RYLAARSDAM, *Exodus* in *The Interpreter's Bible*, 998.

[2]) Cf. A. BERLINER, *Targum Onkelos*, 83 (בוטָלָביה); P. KAHLE, *Masoreten des Westens*, 2 (בטלונה).

[3]) Both BAENTSCH, *op. cit.* and BEER, *op. cit.*, give the possibility for this interpretation.

[4]) H. CAZELLES, *Études sur le code l'alliance*, 53.

[5]) J. FRIEDRICH, *Hethitisches Elementarbuch*, 88.

[6]) Cf. A. GOETZE, *ANET* [2], 189 and F. HROZNÝ, *Code hittite provenant de l'Asie Mineure*, 9, renders it by: "alors pour elle une personne il donne".

the problem, because there undoubtedly is a close parallel between the Hebrew and Hittite laws.

Is the solution for the problematic *šbt* to be sought in the parallel Hittite word *pēda*, "place"? The real trouble is that we have no evidence from Hebrew, Ugaritic or Akkadian that *šbt* means "place". The possibility is not, however, excluded that *šbt* could have had a secondary meaning with that connotation. The change of meaning from "dwelling place", "seat" to "place" is quite possible. CAZELLES arguments for the meaning "résidence" for the Ugaritic *ṯbt* seem to me worthy of consideration [1]). Eg. the parallelism of *ṯbt* with *nḥlt* in a few passages points in this direction [2]), and also the parallelism of *alt ṯbtk* with *ksa mlkk* and *ḥṭ mṯpṭk* [3]). It is possible to connect this word with the Akkadian *šubtum* which is attested in the Mari texts as "résidence" [4]). What about the Hebrew? The word *šbt* is a real difficulty to judge from the numerous textual emendations which are proposed where this word is present in the Old Testament [5]). The meaning "dwelling place" or "place" is possible eg. in Amos vi 3, Jer. ix 5 and quite probable in 2 Sam. xxiii 7 ("and they shall surely be burned by fire in the dwelling place") if *bšbt* is not dittography of *bšbt* in the next verse. Is. xxx 7 is obscure and in Prov. xx 3 the meaning of *šbt* is "to stay away from" [6]).

We may have, thus, a clue in the Hittite *pēda* "place" to the possible solution of the *šbt* dilemma in Ex. xxi 19. If we take *šibtô* as "his place" something is lacking in the Hebrew, eg. *bᵉ* before *šibtô* and *ʾiš* understood. If this is correct, the translation should be: "but he shall provide someone in his place", quite in accord with the Hittite law.

Stellenbosch, S.A. F. CHARLES FENSHAM

SINAIBUND UND DAVIDSBUND *)

I

Die Frage nach dem Verhältnis von Sinaibund und Davidsbund

[1]) CAZELLES, *ibid.*

[2]) Cf. C. GORDON, *Ugaritic Manual*, ad loc. Texts 51: VIII: 12-14; 67: II: 15-16; ʿnt: VI: 14-16.

[3]) Text 49 : VI : 27-29; 129: 17-18.

[4]) Cf. G. DOSSIN, *Correspondance de Šamši-Addu*, 30; *a[s-sú-u]r-[r]i na-ak-rum i-na šu-ba-a-tim*. He translates *ina šubatim* with "dans les demeures". Cf. also J. BOTTÉRO-A. FINET, *Répertoire analytique des tomes I à V*, 258.

[5]) Cf. KÖHLER-BAUMGARTNER, *Lexicon in veteris testamenti libros*, ad loc.

[6]) This is the only instance where the meaning of *šbt* is approximately the same as the solution accepted by modern scholars for *šebet* in Ex. xxi 19.

*) Überarbeitung einer in Marburg L gehaltenen Promotionsvorlesung.

wurde von L. Rost im Sinne eines lokalen Nebeneinander beantwortet [1]). Die Sinaitradition lebte nach der Reichsteilung im Nordstaat fort, während der Gedanke eines Bundes Jahwes mit den Davididen weiterhin in Juda in Geltung blieb. Dieser glatten Lösung des Problems steht jedoch die Tatsache entgegen, dass b e i d e Traditionen gesamtisraelitisch orientiert waren [2]). Daraus scheint sich statt eines Nebeneinander eine Überschneidung der beiden verschiedenen Traditionen zu ergeben und die Frage entsteht, wie eine solche im einzelnen zu sehen sei. Man könnte an eine bewusste Kombinierung von Sinaibund und Davidsbund denken, welche in einer Änderung des grossen Herbstfestes einen kultischen Niederschlag fand [3]). Diese These beruht auf der Konstruktion eines „königlichen Zionsfestes", das zur Eingangspforte zum alten Bundesfest der Amphiktyonie wurde, ob aber ein königliches Zionsfest dieser Art wirklich gefeiert worden ist, scheint unsicher [4]).

II

Um einer Lösung der seit der Arbeit Rosts aufgebrochenen Fragen näherzukommen, muss die Betrachtung auf eine etwas breitere Basis gestellt und das Verhältnis der beiden Bundestraditionen als Teilproblem der israelitischen Religions- und Kultgeschichte gesehen werden.

Die Sinaitradition gehört zu den ältesten sakralen Überlieferungen Israels. Ihren kultischen Sitz hat sie, wie wir seit Mowinckels „Le décalogue" [5]) und besonders von Rads „Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs" [6]) wissen, in einem uralten Bundesfest, das vermutlich in Sichem gefeiert worden ist, und zwar im Zusammenhang mit dem Herbstfest, dem Laubhüttenfest. Es handelt sich also

---

[1]) L. Rost, „Sinaibund und Davidsbund". *ThLZ* 72, 1947, Sp. 129 ff.

[2]) M. Noth, "Gott, König, Volk im AT". *ZThK.* NF. 47, 1950, S. 157 ff. neu hrsg. in *Gesammelte Studien zum AT.* München 1957, S. 188 ff.

[3]) H.-J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im AT.* Tübingen 1951, Beitr. z. hist. Theol. 13. Ders., *Gottesdienst in Israel,* Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes. München 1954.

[4]) Es ist näml. die Frage zu stellen, ob es erlaubt ist, literarisch nicht zusammengehörige Stücke wie 2. Sam. vi und 2. Sam. vii so zur Konstruktion eines postulierten Festes zu kombinieren, wie es Kraus tut. Vergl. auch die Bemerkung M. Sekines in seiner Arbeit „Davidsbund und Sinaibund bei Jeremia". (*VT.* IX, Nr. 1, 1959, S. 47 ff.), der die unkritische Auswertung des deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerkes durch Kraus beanstandet.

[5]) *Études d'histoire et de philosophie religieuses* 16, Paris 1927.

[6]) Beitr. z. Wissensch. v.A. u. N. T., 4 F., H. 26, Stuttgart 1938.

um eine kultische Tradition, welche in einer bestimmten kultischen Feier lebte, d.h. hier dramatisch aufgeführt und vergegenwärtigt wurde [1]). Was in der Sinaiperikope als einmaliges Ereignis geschildert wird, ist — welche historische Wirklichkeit auch immer hinter der Vorstellung von einem Bundesschluss am Sinai stehen mag — die Festlegende einer zu regelmässigen Zeiten gefeierten Begehung. Diese also verstandene Sinaitradition, der gegenüber alle früheren „Bundesschlüsse" überlieferungsgeschichtlich sekundär sind [2]), ist die Grundlage des vorstaatlichen Stämmeverbandes, der sich Israel nennt [3]). Diese Amphiktyonie Israel versteht sich selbst von einem Bundesschluss mit Jahwe her, wobei Jahwe in geschichtlichen Taten verheissen hatte, der Gott Israels zu sein und wobei Israel zum Volk Jahwes geworden war, und begeht, vergegenwärtigt und erneuert diesen Bundesschluss im Bundesfestkult.

Wichtig ist nun die Beobachtung, dass dieser Stämmeverband nicht nur vor-staatlich, sondern grundsätzlich nicht-staatlich ist. Er ist ein rein sakraler Verband, der sich in der gemeinsamen Bindung an Jahwe, den Bundesgott, verbunden weiss. In politischer, vielleicht sogar in religiöser Hinsicht, sind die einzelnen Stämme selbständig und auf sich selbst angewiesen. Auch die amphiktyonischen Amtsträger sind nicht mit Staatsbeamten zu verwechseln; sie haben, dem sakralen Charakter des Stämmeverbandes entsprechend, sakrale Aufgaben, vor allem die Pflege des sakralen Amphiktyonenrechtes [4]). Dem widerspricht es nur scheinbar, dass der Stämmeverband auch „politisch" agieren, etwa in den Krieg ziehen kann. Solche Kriege, wozu die Amphiktyonie aufruft, wenn sie sich als ganze bedroht weiss oder wenn es um die Existenz eines ganzen Stammes geht, sind keine „Staatskriege", sondern heilige Kriege, welche Jahwe selbst führt und wobei ihm die Amphiktyonen zur Hilfe kommen (Jud. v 23!). Auch diese Kriege sind sakrale Begehungen, vor welchen die Teilnehmer sich heiligen. Auch die Observanz der „Bannung" (חרם) hängt damit zusammen [5]).

---

[1]) S. Mowinckel, *Religion und Kultus*. Göttingen 1953.

[2]) K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels*. BZAW 48, 1928.

[3]) M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*. Beitr. z. Wiss. v. A.u. N. T. 4 F.H. 1., Stuttgart 1930.

[4]) M. Noth, „Das Amt des Richters Israels". *Bertholetfestschrift*, Tübingen 1950, S. 404 ff.; H.-J. Kraus, „Die prophetische Verkündigung des Rechtes in Israel.". *Theol. Studien* 51, Zollikon 1957.

[5]) G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*. 1951.

III

Diese Erwägungen führen zu der Frage, was aus diesem sakralen Verband von Stämmen mit seinem die Sinaitradition tragenden Bundeskult wurde, als es zur Staatenbildung im Bereich dieser Stämme kam.

Es ist zunächst festzustellen, dass, wie M. Noth bereits nachgewiesen hat [1]), die Staatenbildungen die ältere Einrichtung der Amphiktyonie weder verdrängen wollten, noch tatsächlich ersetzten. Beide Grössen decken sich weder ihrem Sinn, ihrem Wesen und ihren Aufgaben nach, noch auch rein quantitativ, räumlich. Es sei nur darauf hingewiesen, dass das Grossreich Davids und Salomos z.B. auch kanaanäische Stadtstaatterritorien, welche aber zur Amphiktyonie in keiner Beziehung stehen, umfasst.

Es zeigt sich hier, dass die Frage nach dem Verhältnis von Sinaibund und Davidsbund tatsächlich nicht zu trennen ist von der umfassenderen Frage nach dem Verhältnis von Amphiktyonie und Staat. Die Amphiktyonie ist zweifelsohne eine sakrale Grösse. Aber auch der Staat, der sich unter Saul noch als kurze Episode, unter David bald als permanente Einrichtung bildet, ist selbst kein rein „weltliches" Faktum wie der moderne Staat. Insbesondre stellt die Spitze dieses Staates, das Königtum, im Alten Orient immer eine eminent sakrale Grösse dar. Auch wenn man den neueren skandinavischen Arbeiten über den Problemkreis des Gottkönigtums und auch denen der älteren Hooke-Schule mit einiger Skepsis gegenübersteht, so wird doch der, der sich in dieser Literatur umgesehen hat, sich kaum des nachhaltigen Eindrucks erwehren können, dass auch in Israel ein — um es negativ zu formulieren — nichtsakrales Königtum undenkbar ist. Diese allgemeine Erwägung wird vom AT selbst her bestätigt. Die Texte, wo, sei es ausdrücklich (2. Sam. xxiii 5; 2. Chr. vi 12 ff. XIII, 5; Jes. lv 3; Jer. xxxiii 21; Ez. xxxiv 23 ff; Ps. lxxxix 4 ff.), sei es indirekt (wie in der Nathanverheissung), von einem Bund Jahwes mit David und seinen Nachkommen die Rede ist, zeigen, dass Israels Glaube sich die allgemein-orientalische Idee des sakralen Königtums aneignet und sie zugleich umwandelt und assimiliert. Die Idee eines Bundes Jahwes mit dem Davididen ist die israelitische Form des sakralen Königtums. Nach Ps. ii 6f. hat Jahwe selbst seinen König

[1]) M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch, ihre Voraussetzungen und ihr Sinn* (Schriften der Königsberger Gel. Ges., Geisteswiss. Kl. 17,2), Halle 1940; neu hrsg. in *Ges. Studien z. AT.* München 1957, S. 9 ff.

eingesetzt und als seinen Sohn adoptiert. Auf Grund eines Rechtsaktes, nicht aber durch physische Zeugung, ist der Davidide „Gottes Sohn" [1]). Dieser Rechtsakt einer Bundesschliessung oder einer Adoption [2]) erhebt das Königtum zu einer sakralen Grösse. Neben die Tradition vom Sinaibund tritt die Idee eines Bundes Jahwes mit dem König, neben den Gedanken eines sakralen Stämmeverbandes die Idee des sakralen Königtums, das dem Stämmeverband ursprünglich fremd gewesen sein muss.

IV

Dennoch ergibt sich keine Kollision der beiden verschieden alten und an sich verschiedenartigen Traditionen vom Sinai- und vom Davidsbund. Sie stellen vielmehr verschiedene Stadien in der Entwicklung von Israels Religion dar, die sich nicht ausschliessen, auch nicht auf die zwei Teilstaaten verteilt werden können, sondern sich gegenseitig tragen.

Man kann die Geschichte der Jahwereligion als eine ständige Erweiterung des Machtanspruches des alten Bundesgottes betrachten, der immer neue Bereiche, welche seinen Verehrern ursprünglich noch fremd gewesen sein müssen, für seine alleinige Herrschaft beansprucht. Während die älteren amphiktyonischen Traditionen (Auszug, Sinaioffenbarung, Landnahme) nur um Jahwes Geschichtshandeln wissen, erhebt dieser selbe Gott, nachdem seine Verehrer im Kulturlande ansässig geworden sind, einer jüngeren Überlieferung [3]) zufolge den Anspruch, nunmehr auch der einzige Spender aller Fruchtbarkeit zu sein. Und ähnlich, in einer bestimmten historischen Stunde, als die Amphiktyonie von tödlicher Gefahr bedroht ist, erhebt er einen aus seinem Volk zum König und zu seinem „Sohn". Damit wird ein neuer Bereich, das sakrale Königtum, der Machtsphäre Jahwes eingeordnet. Die Davidsbundtradition, die nunmehr neben die Tradition vom Sinaibund tritt, spiegelt den Versuch, die Notwendigkeit einer zentralen Führung den älteren Überlieferungen der Amphiktyonie einzugliedern und das übernommene sakrale Königtum im Sinne der jahwistischen Religion zu interpretieren.

---

[1]) Zu diesem Begriff vergl. P. A. H. DE BOER, *De zoon van God in het Oude Testament* (Leidse Voordrachten 29), Leiden 1958.

[2]) Beide Vorstellungen können offenbar parallele Verwendung finden (Ps. lxxxix), vergl. auch G. WIDENGREN, *Sakrales Königtum im AT und im Judentum*. Stuttgart 1955. S. 55 ff.

[3]) Hos. ii 10.

Dieser Vorgang findet einen Niederschlag in 2 Sam. vi, der Kultlegende des alten amphiktyonischen Ladeheiligtums, welche mit der feierlichen Überführung dieses Kultsymbols in die Davidsstadt abschliesst. Hier werden David und die Lade miteinander in Verbindung gesetzt; die lange Reihe ihrer Abenteuer schliesst damit ab, dass David sich ihrer annimmt. Hier mündet die Tradition über das wichtigste amphiktyonische Kultobjekt also in die Geschichte Davids ein. Und das heisst, da es sich bei 2. Sam. vi um die Kultlegende einer wiederholt zu begehenden Feier [1]) handelt, dass der Davidide, der hier die Funktion des Hüters der Lade, die Aufgabe also eines amphiktyonischen Beamten, des Nasi antritt, als König in die Tradition der Amphiktyonie eingeordnet wird. Legitimiert zu dieser sakralen Funktion ist der Davidide durch seine Erwählung zum „Knecht", zum „Sohn", zum „Gesalbten" und diese Würdenstellung hat er auf Grund seines „Bundes" mit Jahwe, des „Davidsbundes". Die Davidsbundtradition kollidiert somit nicht mit der älteren Überlieferung vom Sinaibund, sie versucht vielmehr ein historisch Neues dem alten Überlieferungsbestand des Stämmeverbandes einzufügen und einen latenten Riss in der israelitischen Religionsgeschichte zu schliessen.

Dieser Riss verläuft nicht zwischen Sinaibund und Davidsbund, sondern zwischen Amphiktyonie und Staat. Wohl die Spitze des Staates, das sakrale Königtum, ist durch den Davidsbund legitimiert, nicht aber der mit dem Königtum gegebene Staat, dessen Eigengesetzlichkeit die Tendenz hat, die amphiktyonischen Ordnungen zu verdrängen, freilich ohne dass dies jemals völlig gelang.

Der Widerspruch zwischen beiden Grössen bricht auf als ein Konflikt zwischen dem faktischen Selbstverständnis der davididischen Könige und dem idealen Anspruch, den die Idee des Davidsbundes an sie stellt. Dass kaum ein König in der geschichtlich-politischen Wirklichkeit diesem Ideal gerecht wurde, lehrt die Geschichte Israels; das zeigt ferner der Protest der Propheten gegen einzelne Könige — nicht gegen den Davidsbund als solchen! — ; das lehrt auch die Kritik des deuteronomistischen Geschichtsschreibers an nahezu allen Königen. Und wie auch immer die Berichte über Kultusreformen [2]) unter einzelnen Königen zu verstehen sind, die Tatsache, dass in so

[1]) Welches die rechte Bezeichnung für dieses Fest sei, möge dahingestellt bleiben.

[2]) 1 Reg. xv 9 ff. — 2 Chr. xv 12.14; 2 Reg. xi 13 ff. — 2 Chr. xxiii 12 ff.; 2 Reg. xviii 3 ff. — 2 Chr. xxix 1 ff.; 2 Reg. xxiii 1 ff.

relativ später Zeit solche Berichte verfasst oder bestimmte Vorgänge so gedeutet werden können, zeigt doch, dass es bis in die Spätzeit hinein Kreise gegeben haben muss, wo die amphiktyonischen Überlieferungen weiterhin Gültigkeit beanspruchten und nach deren Verständnis es einen Davidsbund nie ohne den umgreifenden Sinaibund gegeben hat. Und dieses Verständnis der Davidsbundtradition stellt sich als überlieferungsgeschichtlich legitim heraus, auch wenn der Sinaibund im offiziellen Jerusalemer Kultus lange Zeit faktisch in den Hintergrund geraten war.

Die Staatenbildungen der Israeliten blieben nur eine Episode. Israel aber, auch wenn nur ein Bruchteil der früheren Stämme erhalten blieb, überdauerte seine eigenen Staaten. Und dieses Israel-ohne-Staat konnte sich weiterhin als Volk des Sinaibundesgottes verstehen und doch zugleich — und das ist in diesem Zusammenhang ebenso bezeichnend — seine Hoffnung auf den Davidsbund gründen. Aber noch in den verschiedenen Ausprägungen dieser Messiaserwartung, die sich einmal auf einen triumphierenden Restaurator der verlorenen staatlichen Herrlichkeit, einmal auf einen universalen Heilbringer richten kann, scheint sich der alte Konflikt von theokratischer Amphiktyonie und politischem Staat zu spiegeln.

Singhofen A. H. J. Gunneweg

KULTÄTIOLOGISCHE SAGEN UND KATECHESE IM HEXATEUCH.

1. — *Der Textbestand.* Mindestens fünf Mal finden wir im Hexateuch den Fall vorausgesehen, dass die Kinder ihre Väter über den Ursprung eines kultischen Brauches oder eines Heiligtums mit besonderen Gegenständen befragen: Ex. xii 26 ff.; xiii 14 ff.; Deut. vi 20 ff.; Jos. iv 6 ff. und 21 ff.; in weiteren Stellen ist eine solche Frage vorausgesetzt, indem "dem hebräischen Menschen immer wieder anbefohlen" wird "seine Kinder zu unterrichten und ihnen Aufschluss zu geben": Deut. iv, 10 ff.; vi 7 ff.; xi 19 ff. usw. [1]). Eine mit den erstgenannten Stellen verwandte Variante bildet Jos. xxii 24 ff.—

Es lohnt sich wohl, die Ersten *in extenso* wiederzugeben:

Ex. xii 26 : וְהָיָה כִּי־יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם ....

Ex. xiii 14 : וְהָיָה כִּי יִשְׁאָלְךָ .... בִּנְךָ מָחָר לֵאמֹר ....

[1]) Ludwig Köhler: *Der Hebräische Mensch* Tübingen 1953, S. 67 f.

Deut. vi 20 : .... כִּי יִשְׁאָלְךָ .... בִּנְךָ מָחָר לֵאמֹר ....

Jos. iv 6 : .... כִּי יִשְׁאָלוּן .... בְּנֵיכֶם מָחָר לֵאמֹר ....

Jos. iv 21 : ... אֲשֶׁר יִשְׁאָלוּן .... בְּנֵיכֶם מָחָר לֵאמֹר ....

Jos. xxii 24 : מָחָר יֹאמְרוּ בְּנֵיכֶם לִבְנֵינוּ ....

Die letzte Stelle bildet, wie gesagt, nur eine Variante zu den ersten fünf.

Inhaltlich besagen die Formeln genau dasselbe, sie unterscheiden sich nur durch den Gebrauch von *šʾl* oder *ʾmr* und durch die Einzahl bzw. die Mehrzahl. Dass es sich aber um Varianten einer einzigen Formel handelt, dürfte klar sein. Jos. xxii 24 zeigt, wie sich eine derartige Bildung in ganz anderem Zusammenhang erhalten, und unter durchaus verschiedenen Umständen einen neuen Gebrauch finden konnte.

In allen Fällen hängt ihr Gebrauch eng mit einer kultischen Handlung zusammen : Deut. vi 20 ff. gehört zum "kleinen geschichtlichen Credo", den G. von Rad [1]) uns vor mehr als zwanzig Jahren als "feierliche Rezitation der Hauptdaten der Heilsgeschichte" im Hexateuch zu unterscheiden lehrte, eine Tatsache die seitdem überall die grösste Anerkennung gefunden hat; hier soll das "Credo" die Ätiologie der Gesetzesobservanz sein.

Ex. xii 24-27 und xiii 1-16 haben eine komplizierte Vorgeschichte, auf die wir uns hier nicht einzulassen brauchen. Man muss sie wohl mit Martin Noth [2]) als einen "deuteronomistisch stilisierten Zusatz" an "J-Elemente" (den ersten im A.T.) auffassen. Nach Noth, hierin von Ivan Engnell gefolgt [3]), beginnt das deuteronomistische Geschichtswerk bekanntlich mit dem 5. Buche Mose [4]), sodass wir vorher noch keinen echten deuteronomistischen Teil vor uns haben [5]).

---

[1]) Gerhard von Rad: *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart, 1938 S. 4 (*Ges. Studien zum A. T.*, München 1958, S. 13) vgl. auch *Das erste Buch Mose* (*ATD* 2-4) Göttingen 1949, S. 8 ff.

[2]) Martin Noth: *Die Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948 S. 32 und 51; so auch Aage Bentzen: *Introduction to the O.T.* [3], Kopenhagen 1957, II, S. 40. vgl. aber schon den Kommentar von Holzinger bei Kautzsch-Bertholet: *HSAT* [4] I, S. 113, Tübingen 1922. Anders E. Galbiati: *La struttura letteraria dell' Esodo*, Alba (Italien) 1956, S. 150 f.

[3]) Vgl. Bentzen *a.a.O.*—S. auch C. R. North: "Pentateuchal Criticism" bei *The Old Testament and Modern Study*, hrg. von H. H. Rowley, Oxford 1951, S. 68 f.

[4]) M. Noth: *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I, Halle 1943, [2]1958.

[5]) Über die Vorgeschichte der Passahfeier, s.M. Noth: *Überlieferungsgeschichte* S. 72 ff.— Johannes Pedersen: "Passahfest und Passahlegende", *ZAW* 52

Wichtig ist nun aber, zu diesem Gegenstand, dass unsere Perikopen "schon in sehr früher Zeit" in das Thema "Hinausführung aus Ägypten" eingebettet und also historisiert wurden. Die "sehr frühe Zeit" ist natürlich, nach NOTH's Auffassung, nach der Sesshaftwerdung der Stämme im Kulturland anzusetzen, im Zusammenhang der amphiktionischen Feste. Nun dürfte es aber selbstverständlich sein, dass dieses ganze Vorgehen (wie auch der Inhalt und der Zusammenhang) einen festlichen, kultischen Rahmen voraussetzen, wie das schon vor vielen Jahren mit Klarheit erkannt worden ist [1]), ganz abgesehen vom allgemeinen, liturgischen Zusammenhang von Ex. i-xiv, auf den uns schon Johannes PEDERSEN vor über 25 Jahren aufmerksam gemacht hat [2]). Es dürfte auch einwandfrei feststehen, dass die beiden Stellen ätiologisch verstanden werden wollen.

Bei Jos. iv 6 ff. und 21 ff., befinden wir uns in einer ähnlichen Lage: es handelt sich um die Kultätiologie des Heiligtums Gilgal, in dem (oder in dessen Umgebung) zwölf Steine gewiss eine Rolle spielten; ihre Gegenwart wird durch eine ätiologische Sage erklärt. Bekanntlich gibt es zwei Berichte mit interessanten Varianten, auf die wir hier nicht einzugehen brauchen; nach M. NOTH [3]) handelt es sich um eine doppelte Ätiologie zweier Tatbestände: die Aufrichtung der Steine im Flussbett, und die Gegenwart von zwölf Mazzeben im Heiligtum; das Ganze wäre dann später, nicht ohne Konfusion, ineinander gelaufen, wodurch die Vermischung der beiden Motive entstand [4]). Auf Grund der wiederholten Formel, gehören nach NOTH auch diese Stellen der deuteronomistischen Redaktion an. Der kultische Zusammenhang dürfte aber schwerlich verneinbar sein.

Es war oben endlich noch von einer Stelle, Jos. xxii 24, die Rede. Sie zeigt, wie eine Ausdrucksweise formell in einem anderen Überlieferungszusammenhang ("P") weiterleben konnte, auch dort wo sie eigentlich mit ganz anderer Absicht in einem völlig verschiedenen Kontext gebraucht wurde.

2. — "*Kinderfragen*". Wenn also die fünf genannten Stellen als

---

[N. F. 11] (1934) S. 160 ff. und *Israel, its life and culture*, Kopenhagen und London, III-IV, 1940, S. 393 ff und 728 ff. Vgl. C. R. NORTH, *a.a.O.*, S. 62 ff.

[1]) HOLZINGER *a.a.O.*; nur für Ex. xii 21-23 H. GRESSMANN. *SAT*² I, 2 Göttingen 1922, S. 51.

[2]) Siehe zu Anm. 5 S. 342 f.

[3]) NOTH: *Josua*², Tübingen 1953 (*HAT* 7) S. 31.

[4]) NOTH: *Josua*² S. 37 und 39. Vgl. zum Ganzen auch H. W. HERTZBERG: *Die Bücher Josua, Richter und Ruth* (ATD 9) Göttingen 1957, *ad loc.*

kultätiologische Sagen aus dem deuteronomischen bzw. deuteronomistischen Überlieferungsgut (oder mit einem ihm nahe verwandtem Material) zu verstehen sind, dessen Formulierung noch in dem von "P" überlieferten Bericht Jos. xxii 24 ff. nachklingt [1]), dann werden wir durch das Wort "Ätiologie" sofort an eine Erklärung des Seinsgrundes dieser Erzählungsgattung erinnert, die von Hermann Gunkel [2]) bis zu Albrecht Alt [3]) ihren Niederschlag in vielen der wichtigsten Schriften auf alttestamentlichem Gebiet gefunden hat: ihr Zweck ist es "auf die grosse Kinderfrage aller Zeiten: 'Warum?' " Antwort zu geben, was natürlich eine *a priori* negative Einstellung ihr gegenüber zur Folge hat. Besonders in der Behandlung der Erzväter und der Landnahme ist der Terminus Ätiologie öfters von A. Alt und M. Noth angewendet worden; gegen gewisse Folgerungen daraus, haben sich allerdings, schon seit 1939, die um W. F. Albright gescharten nordamerikanischen Gelehrten immer wieder gewehrt [4]).

Es ist hier natürlich nicht meine Absicht, an dieser Diskussion teilzunehmen; sie würde uns zu weit von unserem Gegenstand abbringen. Wenn wir uns also auf die genannten Stellen beschränken, dann ergibt sich Folgendes: das Kind frägt, und die Eltern erteilen die traditionsgemässe Antwort, wie es von den weiteren Stellen vorausgesetzt wird. Haben wir also hier ein typisches Beispiel einer Kinderfrage, und kann damit die Diskussion als abgeschlossen gelten, wie A. Alt es anzunehmen scheint?

Nun aber scheinen mir die Kinderfragen unserer Stellen einen viel komplizierteren Sitz im Leben zu haben, als allgemein angenommen wird. Ein Kind frägt natürlich gerne und oft, und altisraelitische Kinder werden sich darin nicht von denen anderer Zeiten unterschieden haben; und dass es besonders in einem Heiligtum, wie heute noch in einer alten Kirche oder an einem Wallfahrtsort, bizarre Bräuche und Gegenstände gab, die die natürliche Neugierde zu

---

[1]) Von Jos. iv ist sogar Y. Kaufmann: *The Biblical account of the Conquest of Palestine*, Jerusalem 1953, S. 70 f. bereit, die Ätiolologie anzunehmen, die er sonst, m.E. zu Unrecht, den Landnahmesagen abzusprechen versucht.

[2]) Hermann Gunkel: *Die Genesis*, Göttingen, *HKAT* I, 1; 1. Aufl. 1901, S. XI ff., 3. Aufl. 1910, S. XX ff.

[3]) Albrecht Alt: *Josua* 1938 (*Kl. Schr.* I, 1953, S. 182 ff.).

[4]) W. F. Albright: "The Israelite Conquest of Canaan in the light of Archaeology", *BASOR* 74 (April 1939) S. 11 ff. Eine gute Zusammenfassung der heutigen Stellungnahme gibt John Bright: *Early Israel in recent historical writing*, London 1956 (SBTh 19).

erregen vermochten, ist ebensowenig verwunderlich. Es scheint mir aber in unseren fünf Stellen besonders auffallend, dass die Interessen dieser Kinder sich gerade auf drei Gegenstände richten: den Ursprung des Gesetztes (Deut. vi 20), zwei wichtige Elemente des Passahrituals (Ex. xii 26 und xiii 14), die Steine zu Gilgal, die sich mit dem Anfang der Landnahme in einem nicht mehr ganz zu ergründendem Zusammenhang befinden (Jos. iv). Gesetz -Auszug aus Ägypten - Landnahme: warum sollte die Aufmerksamkeit eines Kindes nicht viel eher durch sichtbarere, wenn auch an sich theologisch unwichtigere, Elemente erregt werden?

3. — *Kinderfragen und Katechese.* Ludwig KÖHLER hat uns als Letzter [1]) auf eine wichtige, wenn auch nicht oft genug berücksichtigte, Seite des israelitischen Lebens aufmerksam gemacht, dessen Beschreibung ich mit seinen eigenen Worten zitieren möchte:

> "Auch die Schulung in den Fragen des Glaubens und der Verehrung der Gottheit ist die Sache des Vaters und der alten Leute. Die heiligen Stätten und Zeiten, denen man mit Vorsicht und unter Beobachtung bestimmter, strenger Regeln begegnen muss, geben dem Knaben Anlass, nach Warum, Woher, und Wozu zu fragen. Die Antwort steht beim Vater".

Womit ich hier einzig nicht übereinstimmen kann, ist die Sache mit der "Kinderfrage"; also nochmals: warum fragen diese Kinder nach zwar wichtigen, aber wenig anschaulichen Gegenständen, wo doch andere Bräuche viel eher dazu bestimmt waren, ihre Neugierde zu erwecken? Warum sollten denn einige Mazzeben oder die Darbringung der Erstlinge so einen besonderen Eindruck auf ein Kind machen? Es handelt sich doch um Bräuche und Gegenstände, denen es überall begegnete! Nur die Riten der Passahfeier haben an sich etwas Anschauliches.

Ich wüsste dazu nur eine Antwort vorzuschlagen: es sind uns hier in verschiedenen Zusammenhängen einige Fragmente einer alten "Katechese" erhalten geblieben, worin Frage und Antwort eher als "liturgisch" gestellt und gegeben, als aus der normalen kindlichen Neugierde entstammend zu verstehen sind. Sie hatte den Zweck, vermutlich, gewisse Glaubensriten, -sätze und -objekte zu erklären, zu deren wichtigsten die Traditionen des Auszugs, der Landnahme und des Gesetzes gehörten, auch wenn sie wahrscheinlich, zu Beginn,

[1]) L. KÖHLER *a.a.O.*, S. 66 f.

unabhängig von einander standen, wie dies die formgeschichtlichen Untersuchungen der letzten Jahre zur Genüge gezeigt haben.

Unsere Sätze sind entweder deuteronomisch, deuteronomistisch oder mit der Schule eng verwandt. Das hohe Alter des Deuteronomiums wird heute immer mehr angenommen [1]), indem sein Ursprung mit den nordisraelitischen Leviten in Zusammenhang gebracht wird, wodurch sich seine Ähnlichkeit mit dem Elohistischen Kreis und dem Propheten Hosea erklärt [2]). Diese von G. von Rad als erstem aufgestellte Theorie, findet heute immer mehr Anklang [3]), und ist vor Kurzem von G. E. Wright erweitert worden, in dem Sinne, dass es von den Leviten im Bundesfest zu Schechem vorgetragen worden wäre. In all diesem wird aber nichts über das deuteronomistische Geschichtswerk erörtert und über sein Alter. Man muss aber doch, so glaube ich, mit der Möglichkeit rechnen, dass sein Anfang auch schon auf diesen Zusammenhang zurückgeht, was natürlich interessante und eher "konservative" Folgerungen über das Alter unserer "Katechese" nach sich zieht.

Zu lösen bliebe jedoch in diesem Fall die Frage nach den Beziehungen zwischen den beiden Heiligtümern von Schechem und Gilgal, da man ja im Letzteren einen ähnlichen Brauch voraussetzen müsste. Doch so interessant und notwendig dies auch wäre, so würde es im Moment zu einer für unseren Gegenstand zu komplizierten Untersuchung führen.

Zusammenfassend liesse sich also sagen: unsere Stellen, die aus einem kultätiologischen, deuteronomistischen oder unter seinem Einfluss stehenden Zusammenhang stammen, sind wohl "Kinderfragen", doch vermutlich in einem ganz anderen Sinn, als man meistens annimmt. Sie setzen nicht eine gewöhnliche, spontane, sondern eine Katechismusähnliche Frage voraus, auf der dann vom Vater oder Lehrer nach altüberkommener und im Kultus erlernter Tradition die Antwort gegeben wird. Die uns erhaltenen Fragmente bezeugen ein hohes alter, und zeigen drei der behandelten Themen. Eine Tendenz,

---

[1]) G. von Rad: *Deuteronomiumstudien*[2], Göttingen 1948 (*FRLANT* 58 [N. F. 40]) S. 41 ff.

[2]) vgl. A. Bentzen *a.a.O.*, I, S. 173.

[3]) G. E. Wright, *Interpreter's Bible* II (1953) bes. S. 325 f., vgl. "The Levites in Deuteronomy", *VT* 4 (1954) S. 325 ff. Siehe auch die Einleitungen von Weiser[4] 1957, S. 110 und Bentzen[3] II, S. 44; anders Sellin[8]-Rost 1949, S. 61 und wieder anders auch A. Alt: „Die Heimat des Deuteronomiums" Kl. *Schr.* II (1953) S. 250 ff. bes. S. 262 ff. *Sed contra*: Pfeiffer: *Introduction*[2] 1948, S. 187; Lods: *Histoire de la littérature* 1950, S. 365 f.; O. Eissfeldt: *Einleitung*[2] 1956, S. 278.

das Deuteronomium (dem ich die Anfänge der deuteronomistischen Geschichtsschreibung hinzufügen möchte) auf eine levitische Lehrtätigkeit in Schechem zurückzuführen, stellt uns das Problem der Beziehungen zwischen Schechem und Gilgal, auf das wir hier nicht näher eingehen können [1]).

Buenos Aires J. Alberto Soggin

פקח EX. IV 11

פקח findet sich Ex. iv 11 מי שם פה לאדם או מי ישום אלם או חרש או פקח או עור und xxiii 8 כי השחד יעור פקחים. Unser Wort bedeutet nach Gesenius-Buhl „sehend", Brown-Driver-Briggs: Ex. iv 11 „seeing", xxiii 8 „clear-sighted ones", Köhler-Baumgartner „deutlich, klar sehend". Graetz [2]) emendiert Ex. iv 11: פסח.

Ich möchte auf die Erklärung hinweisen, die der im zwölften Jahrhundert lebende Bibelkommentator Josef Bechor Schor [3]) im Namen des יצחק הגר gibt. Dieser fasst פקח als Gegensatz zu חרש [4]) und עור auf und führt als Beleg Jes. xlii 20 an: פקח אזנים ולא ישמע. Danach bedeutet פקח „Ohren und Augen offen", das heisst „hörend und sehend"; seine Stellung zwischen חרש und עור ist damit begründet. Diese Interpretation ist in den Übersetzungen nicht berücksichtigt worden.

Zürich Salomon Speier

---

[1]) Nachtrag: Zum Letzteren siehe man noch: J. Muilenburg: "The form and structure of the Covenant formulations", *VT* 9 (1959) S. 347-65.

[2]) *Emendationes in Plerosque Sacrae Scripturae Veteris Testamenti Libros*, edidit Guil. Bacher, Fasciculus Tertius, Breslau 1894, S. 4. Vgl. Gesenius-Buhl [16] und Köhler-Baumgartner.

[3]) Commentar zum Pentateuch, hsg. von Adolph Jellinek, *Genesis und Exodus*, Leipzig 1856, S. 92 zu Vers 13. Diese Deutung findet sich auch in dem „kurzen" und in dem „ausführlichen" Kommentar des Abraham ibn Esra.

[4]) פקח bezeichnet den Gegensatz zu חרש z.B. in Mišna Jebamot xiii 8, 10; xiv 1, 3, 4; Gittin ii 6, Baba Qama 4,4. Siehe J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* IV S. 89.

REVIEWS

Flavius Josèphe: *Autobiographie* — Société d'édition „Les Belles Lettres" Texte établi et traduit par M. A. Pelletier Paris 1959, 72pp. index des noms propres et des noms géographiques, 1 carte.

Avec la publication de cet ouvrage, sous le patronage de l'Association Guillaume Budé et avec le concours du C.N.R.S., se trouve achevée la nouvelle traduction française des oeuvres de l'historien juif, entreprise il y a cinquante ans par Théodore Reinach. Les oeuvres de Flavius Josèphe ont dû longtemps leur exceptionnel intérêt à ce qu'elles étaient le seul témoignage direct, ou presque, qui nous fût parvenu des derniers temps de l'existence nationale du peuple juif. Aujourd'hui, leur nouvel intérêt vient au contraire, précisément, de ce que d'autres sources, et de plus en plus nombreuses, peuvent enfin leur être comparées.

L'édition actuelle de l'autobiographie reproduit à peu près le texte établi par Thackeray et l'apparat critique a été réduit à un minimum très suffisant. L'introduction comporte un bref résumé de la vie de Flavius Josèphe, et une étude de la chronologie de ses oeuvres, aux termes de laquelle il semble que l'autobiographie ne doive pas être considérée comme un appendice à la guerre Juive mais à la seconde édition des „Antiquités". L'auteur a joint à l'introduction la bibliographie des ouvrages parus depuis 1901 sur la vie et l'oeuvre de Flavius Josèphe, en les classsnt par centre d'intérêt (l'homme, les idées religieuses, l'influence etc . . .) On notera seulement que la liste des livres cités s'arrête à 1956 et qu'il faudrait déjà y ajouter l'étude de M. William Whiston „The life and work of Flavius Josephus" Philadelphie 1957.

La traduction, très fidèle dans l'ensemble, est agréable à lire. Le style en est alerte et vif, rendant bien le ton de l'ouvrage, jusque dans ce qu'il a d'un peu naïf et négligé. Le vocabulaire est même sensiblement plus riche et plus coloré que celui de l'original. Certains passages cependans ont dû être traduits un peu trop vite ce qui explique quelques lourdeurt faciles à éviter (ex. § 358 et 393), ou même quelques erreurs. Au § 254, il faut certainement comprendre: „la lettre où ils affirmaient avoir été envoyés par la Communauté de Jérusalem" et au § 406 „apprenant que des renforts avaient fait la traversée de Tarichées à Julias, ils prirent peur et se retirèrent. „Ajoutons qu'au § 366 il serait possible de comprendre plus simplement: „Etant donné ce que vous avez écrit, il ne semble pas que vous ayez besoin de nous engager à tout lire depuis le début".

Les notes faites sur la traduction ou les „notes complémentaires", à la fin du volume, renvoient fréquemment aux passages correspondants de la Guerre Juive, en signalant brièvement les contradictions qu'il peut y avoir entre les deux récits, ce qui facilitera le travail des historiens. Un index des noms propres et une carte complètent heureusement l'ouvrage.

Paris François Brune

A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte.* Paris, Payot, 1959. 446 pp. Price 3.000 fr.

This book represents the *summa* of Professor Dupont-Sommer's work on the Dead Sea Scrolls. We are grateful for this monumental one-volume edition. There are few scholars who have made such important contributions as he to our knowledge of the Sect in the Judaean Desert, its identification, its history and chronology, as well as its constitution and theology. The ideas and arguments which he put forward already at an early stage of the discussion, first in his *Aperçus préliminaires* (1950) and two years later in his *Nouveaux aperçus* still very largely hold their ground. It may be said that opinion is becoming more and more consolidated behind them in spite of the opposition of some other scholars who have advocated different views. Right from the beginning—although he was not the very first to make this suggestion—Dupont-Sommer identified the Sect of Qumran with the Essenes of Josephus, Philo and Plinius. This view, has now found its expression also in the title of his book. He propounds it once more in the second chapter, after having given in the first a translation of all the older historical records of the Essenes. In ch. XII he investigates into the historical background of the Essenes of Qumran and their enemies (the *Kittim* and the Wicked Priest). Ch. XIII deals with the anonymous founder, prophet and leader of the congregation, the Teacher of Righteousness.

The greater part of the volume (chs. III-XI, pp. 83-348) consists of the translations of all the non-Biblical literature of the Sect -excepting those writings which are too mutilated for any coherent translation and all the minor fragments. It is now the most substantial collection of translated texts in French, in fact in any language, and supersedes Albert Vincent's edition (1955). In addition to the Manual of Discipline, the Damascus Document, and the Habakkuk Commentary, it contains not only the complete translation of the Thanksgiving Hymns and the War Scroll, but also the Genesis Apocryphon and many of the longer fragments of the exegetical, apocalyptical, and liturgical writings, so far as the texts were published before the end of 1958. One may, however, regret that some of the longer fragments of the Hymns, such as I-V, have not been included. Some of Dupont-Sommer's translations have already appeared elsewhere but have been revised for the present volume. The translation of the Hymns is a reprint from his *Livre des hymnes* (1957). Philological notes have been omitted from the present edition, which like his former two books of *Aperçus* addresses itself also to the less erudite public. The translations are literal unlike those of Th. H. Gaster (*Dead Sea Scriptures*, 1956), but nevertheless lucid and make, like the rest of his book, easy reading even for the foreigner. Each document or group of documents is preceded by an introduction. The introduction to the Biblical commentaries contains a short but excellent explanation of *pešer*, the text interpretation peculiar to the Essenes and early Christians. We also note the correct explanation of the word *midraš* (pp. 323f.), used once in the so-called Florilegium.

It is not possible here to discuss Dupont-Sommer's translations in full.

He himself modestly admits that they still remain provisional. The last pages of his *avant-propos* are worthy of a true scholar. Quoting a famous French scientist he confesses that knowledge advances "par ratures successives", by scrapping preconceived or favourite ideas. A few observations may therefore be permitted here in passing. As ar as the Manual of Discipline is concerned, DUPONT-SOMMER seems to have been guided by BROWNLEE's translation, which was one of the first (1951) and still is, because of its many references, a very useful edition, but many of its renderings will have to be abandoned. The *maśkil* of S III, 13 is certainly more than just a "wise man" (*homme entendu, intelligent*). The term appears already fully developped in the book of Daniel and denotes finally an instructor or teacher (ix 13, 22; xi 33; xii 3), whose various tasks are then described in detail in the Sectarian literature (cf. S IX, 12-21). *Šlwm* in S III, 15 is hardly *ašlom*, but rather *šillum*, first suggested, it seems, by HABERMANN (1952), who however did not give any reasons for his reading. The Biblical reference is Hos. ix 7, where we find both expressions: *pᵉquddah* and *šillum*. The meaning of the Sectarian text is: the *maśkil* is to instruct them "with regard to the visitation of their afflictions together with (*'im*) the appointed times of their retribution" (cf. Hebr. xi 6: God is a μισθαποδότης). The same applies to *šlwm* in H I, 17 (not considered by HABERMANN). In other places he has definitely improved upon BROWNLEE's renderings, for instance in S V, 11 f. He has also replaced the faulty translation of the editors of the Genesis Apocryphon "bad (pestilential) wind", adopted by BARDTKE, DEL MEDICO, and others, by "evil spirit". The mistake was already noticed (in *IEJ* 1957, p. 107) by D. FLUSSER, the New Testament scholar of the Hebrew University.

That there is a close relationship between early Christianity and Essenism can no longer be denied in spite of the opposition of those who lay all stress on the differences between the two theologies. Here also DUPONT-SOMMER was one of the first to point out some of the relevant problems. He deals with them once more in ch. XIV of his present book. The progress in this field of study is necessarily slow, not because Christian scholars are stunned by the similarities in thought and expression and afraid that Christianity might suffer loss from its uniqueness and originality, as some journalists suspected, but simply because our Hebraists and Old Testament scholars are rarely sufficiently familiar with the New Testament and therefore unable to draw conclusions from a comparative study. Apart from a few books of a more general nature for the wider public only studies of details have so far appeared. Of the collection of fourteen articles edited by K. STENDAHL in 1957 all but three were available already before the end of the year 1955, which saw the publication of important new texts DUPONT-SOMMER concludes his own chapter (which is occupied mainly with John the Baptist, Jesus, and the Teacher of Righteousness and leaves aside the theological concepts and problems of the New Testament epistles) with an appropriate quotation from a short comparative study of the same year 1957, by R. P. DANIELOU: "The discoveries of Qumran solve a considerable number of New Testament problems which exegesis has been unable to solve, . . . and very likely the number of problems solved will increase."

On the other hand it is now safe to say that a careful comparative study of the New Testament will also shed new light on many ambiguous or obscure passages in the Qumran documents. Is the *geber* of H III, 9 "the Messiah" or "the new creature"? Is the *geber* of S IV, 20 "everyone" and must we here, as also DUPONT-SOMMER does, adopt YADIN's reading, or rather alteration, of the text, that "the bodily building of everyman" will be refined, an idea not to be found elsewhere in the Scrolls or in the New Testament, or had we not better follow the Old Testament trend, developed in the New Testament epistles, that God will purify and separate a new people from the rest of mankind unto himself? And is *miqdaś 'adam* (Florilegium I, 6) a "sanctuary made with the hands of man", or is it, in agreement with New Testament thought and in concordance with the Sectarian texts, a "human sanctuary" which God had in mind to build for himself, that they might offer him in it works of the law? These are only a few suggestions, but there are many more. Much careful study remains to be done, and we may refer here to DUPONT-SOMMER's own words: "It is highly desirable that all possible tracks are explored, and that in all freedom."

A number of appendices are added to the book. In these, with the exception of the first which deals with the two copper scrolls found in cave III, he discusses and refutes various theories about the origin of the Qumran Sect, which has been identified with Qaraites (S. ZEITLIN), with Hebrew Christians (J. L. TEICHER), with Zealots (C. ROTH), and with a Pharisaic group (CH. RABIN). These brief chapters are models of critical reviews. The last one is concerned with the two "unnecessary" books of DEL MEDICO who considers the Essenes to be a myth. One of his books has been translated into English, but nobody knows why.

The book which deserves a translation into English and other languages is the present one by DUPONT-SOMMER.

Jerusalem/Israel HANS KOSMALA

Die Religion in Geschichte und Gegenwart (*RGG*) 3. Auflage, Mohr, Tübingen, Lieferung 49-73 (1959, 1960). Jena-Marburg. Alttestamentliche Beiträge: Jephta (O. Plöger); Jeremia (H. Wildberger); Epjer (M. Weise); Jer. buch (Wildberger); Jericho (A. Kuschke); Jerobeam (Alt, R. Bach); Jesaja (N. W. Porteous); Jes. buch (O. Kaiser); Immanuel (E. Jenni); Jobeljahr (E. Kutsch); Joelbuch (M. Wiese); Jonabuch (H. W. Wolff); Joseph (K. Galling); Josia (R. Bach); Josua (R. Bach); Josuabuch (L. Rost); Isaak (A. Weiser); Israel (Alt, R. Bach); Chronologie der Könige von Israel und Juda (E. Kutsch); Judentum, vom Exil bis Hadrian (K. Galling); Kain und Abel (C. A. Keller); Kaleb (M. Noth); Kanaan (O. Eissfeldt, A. Kuschke; Alt, R. Bach); Kedar (M. Noth); Klagelieder (H. J. Kraus); Knecht Jahwes (H. H. Rowley); Königsbücher (R. Bach); Königtum Gottes (J. Hempel); Königtum in Israel (Alt, H. Donner); Korach (G. Fohrer); Krieg (H. J. Kraus); Lade Jahwes (E. Kutsch); Leiden (H. Donner); Leuchter (K. Galling); Leviratsehe (F. Horst); Leviticus (G. Fohrer); Licht und Finsternis (S. Aalen); Liebe (W. Zimmerli); Märchen (W. Baumgartner); Maleachibuch (R. Rendtorff).

M. Baillet, „Les Samaritains", *Bible et Terre Sainte* 28, Avril 1960, pp. 4-18, avec beaucoup d'illustrations magnifiques. N. Frc 1,20. Maison de la Bonne Presse, Paris.

Die ou testamentiese werkgemeenskap in Suid-Afrika. Papers read at 2nd meeting, 1959. Pretoria 1960. Price 10/—. Contributions by S. du Toit; I. H. Eybers; F. C. Fensham; J. L. Helberg; L. M. Muntingh; J. P. Oberholzer; A. van Selms; A. M. van Zyl.

Zvi Ankori, *Karaites in Byzantium*. The formative years, 970-1100. Columbia Univ. Press, New York 1959. xiii + 546 pp. Price $ 10,00.

P. Biard, *La puissance de Dieu*, Travaux de l'Institut Catholique de Paris 7, Paris 1960. 206 pp. avec index des auteurs cités et références bibliques.

Intéressante étude de théologie biblique à base philologique dont la moitié est consacrée à l'Ancien Testament: Puissance de Dieu dans l'histoire d'Israel, Histoire et création, Puissance salvifique (salut, rédemption, justice, pardon, messianisme).

W. Bloemendaal, *The headings of the Psalms in the East Syriac Church*, Leiden 1960 vi + 93 pp. Thesis Leiden.

A. van den Born, *Kronieken* uit de grondtekst vertaald en uitgelegd. Roermond en Maaseik 1960. 270 pp. Introduction pp. 7-15; translation with commentary, pp. 17-239; textemendations pp. 240-241; tables pp. 243-270.

E. S. Drower, *The Secret Adam*. A study of Nasoraean Gnosis. Oxford 1960 xvii + 123 pp. Price 25/—.

† Solomon Goldmann, *From slavery to freedom*. The book of human destiny. xiii + 751 pp. Abelard-Schuman, London and New York. Price $ 8,50. The second of the posthumous works of the late Rabbi Solomon Goldman, † 1953.

F. Horst, *Hiob*, Biblischer Kommentar XVI, 1 (Hiob i 1-v 6) 80 pp. Neukirchen 1960.

E. O. James, *The Ancient Gods*, London 1960. 359 pp. Illustrated. Price 42/—.

Z. Kallai, *The Northern Boundaries of Judah*. From the settlement of the tribes until the beginning of the Hasmonaean period. Jerusalem, Isr., 1960 xi + 118 pp. (Hebrew; Summary in English).

H. J. Kraus, *Psalmen*, Biblischer Kommentar XV, 9, 10, 11 (Pss xcii-cl), und Einleitung 88 pp. (1959; 1960) Neukirchen.

L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*. Bible-Kippur, Eucharistie. L'Ancien Testament. Aubier, Paris 1960 320 pp. N.Frcs 19,80.

S. Moscati, *The Semites in Ancient History* 142 pp., Cardiff Univ. Press 1959. Price 15/—.

M. Philonenko, *Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les Manuscrits de Qoumrân*. 66 pp. Presses universitaires de France 1960.

E. I. J. Rosenthal, *Griechisches Erbe in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters*, Franz Delitzsch-Vorlesungen 1957. Kohlhammer, Stuttgart 1960. 110 pp.

M. Testuz, *Les idées religieuses du livre des Jubilés*, 204 pp. Librairie E. Droz, Genève 1960 Price: Fr.s. 18.—.

[1]) The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

GIBEON — EINE KULTSTÄTTE DES ŠMŠ UND DIE STADT DES BENJAMINITISCHEN SCHICKSALS

VON

JAN DUS

Libĕšice u Litoměřic

Der Umstand, dass nicht weniger als drei der uns bekannten israelitischen Ortsnamen den Namen des Gottes Šmš enthalten (*bet šemeš* Jos. xv 10; xix 38; *'ir šemeš* Jos. xix 41; *'en šemeš* Jos. xv 7), legt es nahe, dass dieser Gott keine unbedeutende Gestalt des ehemaligen kanaanäischen Pantheons gewesen sein kann. Dann muss es aber für methodisch gerechtfertigt gelten, überall, wo es nur möglich ist, zu fragen, ob ein at. (*ha-*) *šemeš* bzw. (ὁ) ἥλιος nicht auf ursprüngliches Šmš als nomen proprium divinum zurückgeht. Es ist überraschend, dass drei solche Fälle, Jos. x 12; 1(3) Reg. viii 53 LXX und Num. xxv 4, nach Gibeon weisen und somit diese Stadt als eine Šmš-Kultstätte erkennen lassen.

I. Jos. x 12.

Zwei gut bekannte Beobachtungen legen es nahe, das „astronomische Wunder" des Stehenbleibens der Sonne nach dem israelitischen Sieg bei Gibeon sei nicht der ursprüngliche Sinn von Jos. x 12-14. Zunächst „ist die »Ebene von Ajjalon« (parallel zu Gibeon) und der »Mond« (parallel zur Sonne) durch den hiesigen Erzählungszusammenhang nicht motiviert" [1]). Die Erklärung des Vorhandenseins von Mond und Ajjalon durch das Kunstmittel des parallelismus membrorum [2]) befriedigt offenbar nicht. Und zweitens, das Stillstehen der Sonnenscheibe könnte mit einem bestimmten Ort nur so in Verbindung gebracht werden, dass es von der Sonne hiesse, sie bliebe „über" einem Orte, also am Mittag, stehen. (Das will in der Tat die Zutat x 13b sagen.) Doch liest man in Jos. x 12 nicht *'al gib'on*, sondern *begib'on*, und das Wunder fand nach der ursprünglichen Auffassung anscheinend kurz vor der Abenddämmerung statt [3]). Die

[1]) M. Noth, *Josua*², *HAT* 1953, S. 65.

[2]) C. Steuernagel, *Deuteronomium und Josua*, *HK* 1900, S. 191.

[3]) „An sich liegt ein solcher Wunsch (das Festhalten des Tages) näher, wenn es Abend wird und der Sieg noch ausgenutzt werden möchte", H. Holzinger, *Das Buch Josua*, *KHC* 1901, S. 40.

Vorstellung von einem Stehenbleiben der Sonne *in* Gibeon ist so seltsam, dass man fragen muss, ob sie nicht bloss eine Notlösung darstellt, die sich ein Traditionsgut erzwungen hat, nachdem es infolge geschichtlicher Wandlungen aufgehört hatte, verständlich zu sein [1]).

Nun ist es klar, dass das „astronomische Wunder" des Stillstehens der Sonne der ursprüngliche Sinn nicht nur der Umrahmung des Zitates aus dem „Buch des Aufrechten", sondern auch des zweiten Teils (x 13aα) dieses Zitates selbst sein muss. Das *ʿmd* von x 13a kann nämlich nur das Stillstehen von Sonne und Mond meinen [2]). So bleiben, die Einleitung x 12a.bαA zunächst ausser acht gelassen, nur die sechs Worte Jos. x 12bαB.β übrig, auf die Frage hin untersucht zu werden, ob sie ursprünglich nicht über etwas anderes als das „astronomische Wunder" des Stehenbleibens der Sonne berichtet haben und erst infolge einer sekundären Umrahmung zu dem heute ihnen beigelegten Sinn umgedeutet wurden.

Wir wollen es versuchen, jene sechs Worte für eine vollständig erhaltene Einheit zu halten, bevor wir sie für ein nicht mehr zu deutendes Fragment eines nicht erhaltenen Ganzen erklären [3]). Bei ihrer Sinngebung sehen wir ab von der Schlachtsituation, da sie aus ihnen selbst nicht einleuchtet, also anscheinend erst durch die Zutat x 13aαB geschaffen wurde, dann freilich auch von dem Heerführer Josua und der Einleitung x 12a.bαA. Befriedigender, als es durch x 13aα geschehen ist, muss erklärt werden, was mit *dmm* der Sonne gemeint war und welchen Sinn es hat, dass jenes „Erstarren" eben „in" Gibeon stattgefunden hat und dass auch über ein „Erstarren" des Mondes in Ajjalon berichtet wurde.

Eine diese Forderungen erfüllende Sinngebung von Jos. x 12 f.

---

[1]) Auch mag es als merkwürdig erscheinen, dass Josua, um die Sonne zum Stillstehen zu bringen, an sie den Befehl *dom*, „erstarre" richtet, mit welchem ein patrouillierender Soldat eine verdächtige Person anhält (1 Sam. xiv 9) und welcher ausser „bleib stehen" auch die Bedeutung „Furcht über dich" und „verstumme" hat. Doch kann von da aus die Ursprünglichkeit des „astronomischen Wunders" nicht beanstandet werden.

[2]) Die von M. Noth, *l.c.*, S. 65, vorgeschlagene Ausscheidung von *ʿmd* metr causa ist nicht nötig, da das damit erstrebte Ziel, Jos. x 13a einer anderen Auslegungsmöglichkeit als derjenigen vom Stillstehen der Sonne zu öffnen, ohnehin nicht erreicht ist: es ist nicht ersichtlich, welche andere mit *dmm* beschriebene Sonnenerscheinung den Israeliten die Frist (*ʿad*) gewährt haben sollte, „Rache an ihren Feinden" zu nehmen.

[3]) So über das ganze Zitat aus dem „Buche des Aufrechten" M. Noth, *l.c.* S. 65.

machen die beachtenswerten Erörterungen möglich, die J. Heller [1]) im Gang seiner Besprechung des Namens „Eva" zu Jos. x 12-14 nebenbei anführt. Wir entnehmen ihnen Folgendes: 1. „Sonne" und „Mond" von Jos. x 12-13 sind zwei von den Feinden Israels verehrte Gottheiten, 2. die Jos. x 12 genannten Städte sind ihre Kultstätten, 3. das „Schweigen" (*dmm*) der beiden Gottheiten meint, die „Tätigkeit . . . unterbrechen, die der Sonne in Gibʿon und dem Monde in Ajjalon zu obliegen pflegte, kein »Wort« zu liefern, d.h. wahrscheinlich kein günstiges Orakulum ihren Verehrern herauszugeben" [2]).

Dass Gibeon eine solare, Ajjalon eine lunare Kultstätte war [3]), nehmen wir für die folgende Exegese als Grundvoraussetzung an. Wir werden sie für bestätigt halten, wenn sich aus ihr eine befriedigende Auslegung von Jos. x 12 ff. ergeben wird.

Wenn wir versuchen, die in Gibeon und Ajjalon verehrten astralen Gottheiten zu identifizieren, können wir bei unserem Vers bleiben und darin ihre Eigennamen lesen. Durch die Ortsnamen *bet šemeš* u.ä. und *bet jeraḥ* sind ja Šmš und Jrḥ als in Kenaan verehrte Götter bezeugt [4]). Für grundlegend halten wir Hellers Erkenntnis, der Fluch *dom* sei gegen beide Gottheiten [5]) nicht als Verwalter beider Himmelskörper, sondern als Beschützer beider Städte gerichtet gewesen. Bekanntlich führen wie der babylonische Šamaš, so auch die ugaritischen Špš und Jrḥ, um nicht die griechischen Apollon und Artemis heranzuziehen, ein reiches Eigenleben „in persona"

---

[1]) „Der Name *Eva*", *ArOr* 26, 1958, S. 636 ff.

[2]) *Op.c.*, S. 654 f. — Von Hellers Erörterungen haben wir in diesen drei Punkten nur das angeführt, was als Ansatz für unsere Weiterführungen dienen kann, während wir Hellers über das soeben Berichtete hinaus gehende Auffassung nicht teilen können, Jos. x 12b, 13a habe ursprünglich davon Bericht gegeben, dass Josua die in Gibeon verehrte Sonnengottheit durch eine Verwünschung daran gehindert habe, den Feinden Israels für den kommenden Kampf ein günstiges Orakel zu spenden und ihnen somit den Sieg zu sichern.

[3]) Dass „Ajjalon eine lunare... Kultstätte war", sieht Heller durch den Namen der Stadt angedeutet: „Ajjalon ist wahrscheinlich von *ʾajjal* „Damhirsch" abgeleitet. Der Hirsch war das heilige Tier der Mondgottheit". *Op. c.*, S. 654.

[4]) J. Heller selbst bringt die Sonnengottheit der Heviter von Gibeon mit der churritischen Sonnengöttin Chepa-Chavva in Verbindung, *op.c.*, S. 655.

[5]) War es später in Israel möglich, in Jahves Namen den Göttern insgesamt das Todesurteil zu verkündigen (Ps. lxxxii, zum Todesurteil über Melqart in Ezech. xxviii 11 ff. cf. J. Dus, *ArOr* 28, 1956, S. 179 ff.), liegt für die vorkönigliche Zeit ohne Zweifel eine Verwünschung zweier kanaanäischen Götter im Bereich des Möglichen. Auch ausser Israel konnten Götter verflucht werden, cf. *ANET*[1] S. 327 (hier handelt es sich freilich nur um eine konditionelle Verfluchung).

ausserhalb der ihnen unterstellten Himmelskörper. Nimmt man dasselbe für die kanaanäischen Šmš und Jrḥ an, erweist sich in Jos. x 12bαB.β beidemal das בְּ als sachgemäss und unentbehrlich: der Fluch ist nicht gegen Šmš und Jrḥ als Verwalter von Sonne und Mond gerichtet — das wäre ein Verbrechen: Hi. iii 8 — sondern nur als Schutzgötter von Gibeon und Ajjalon. Beide Götter sollen nicht im Himmel, auch nicht etwa der Sonnengott in Beth Šemeš, sondern von den ihnen geweihten Städten eben nur in Gibeon und Ajjalon „erstarren". In Jos. x 12bαB.β steht nichts darüber, was man von der Verwünschung beider Götter erhoffte, doch kann es nur das eine gewesen sein: der allgemeine Niedergang beider Šmš und Jrḥ geweihten Städte.

U.E. geben die sechs Worte Jos. x 12bαB.β einen vorzüglichen Sinn, wenn man in ihnen die Verwünschung von Šmš und Jrḥ als Schutzgötter von Gibeon und Ajjalon sieht. Weiter gilt es, den ursprünglichen „Sitz im Leben" und die Nachgeschichte des Fluches darzulegen.

1. Der Fluch muss in der Zeit entstanden sein, als beide Städte von den Israeliten zwar schon angefeindet bzw. schon auch beansprucht, aber noch nicht eingenommen oder in Abhängigkeit gebracht wurden. Seinen „Sitz im Leben" mag der Fluch bei einem der israelitischen Heiligtümer gehabt haben. Von da aus mag er regelmässig wider Šmš und Jrḥ geschleudert worden sein: „Šemeš zu Gibeon sollst du vor Furcht erstarren! und du, Jareach, im Tale von Ajjalon!" Zwei kanaanäische Götter sollten von einem ähnlichen „Erstarren von Furcht" betroffen werden, welches nach Ex. xv 16 „alle Bewohner Kenaans" vor den vorgehenden Israeliten ergreifen sollte und welches später Jesaja den dem Zorn Jahves verfallenen Inselbewohnern von Tyrus zurief (Jes. xxiii 2) [1]).

2. Es muss seine Gründe gehabt haben, dass unser Fluch nicht wie andere Glieder seiner vorauszusetzenden Fluchreihe, ohne Spur verschollen ist. Als der Verfall von Gibeon und Ajjalon sichtbar wurde, mag der Fluch seinen Stand im Kult verlassen haben und zu einem *Spottspruch* geworden sein. Behält man die Form von Imperativ

[1]) Man darf fragen, ob in Ps. xxxvii 7, wo *dom le Jahve* offenbar, unter Mitwirkung des Stammes *dwm*, die Bedeutung „warte", „harre" hat (parallel zu *hitḥolel*), der Psalmist nicht eine Wendung benutzt hat, die ursprünglich den Sinn „erstarre vor Jahve in Ehrfurcht" hatte und von Haus aus eine Kultformel wie *has mi-pene Jahve* war. Zum israelitischen Eigennamen *dml*' cf. J. B. PRITCHARD *Hebrew Inscriptions and Stamps from Gibeon*, Pennsylvania 1959, S. 11.

Inf. abs. bei, wäre der Spruch folgendermassen verstanden worden: „Šemeš gibt sich in Gibeon nicht als tätig kund, noch Jareach im Tale von Ajjalon." Es musste ja den Israeliten als merkwürdig und amüsant vorkommen, dass beide astralen Gottheiten, die im Himmel Tag für Tag, Nacht für Nacht ihr Regime mächtig und ungestört ausüben, zwei ihnen geweihte Städte im Stich gelassen haben. Ihren Kreislauf am Himmel üben sie majestätisch aus, allein sobald sie, durch bittendes Geschrei und Opfergeschenke ihrer Verehrer herbeigerufen, in den ihnen geweihten Tempeln zu Gibeon und Ajjalon erscheinen, zur Hilfe bereit, erstarren sie ohnmächtig, durch Jahves Segenskraft gebannt, die aus den israelitischen Heiligtümern herausstrahlt und das siegreiche Vorrücken der Israeliten deckt. In „Furcht Jahves" verstummen sie, keinen Segen, kein günstiges Orakel (Heller) vermögen sie ihren Schützlingen zu sprechen. Wurde Jos. x 12bαB.β wirklich einst als Spottspruch über Šmš und Jrḥ verstanden, wäre es dem Spruch Num. xxi 29 an die Seite zu stellen, wo ebenfalls ein Gott, der moabitische Kemoš, wegen des Versagens seiner Schutzmacht, die er seinen Verehrern schuldig war, verspottet wird. Cf. auch 2 Reg. xviii 34 f., xix 12.

3. Unsere Hypothese, deren Grundgedanken wir J. Heller verdanken, ermöglicht uns nicht nur, den Wortlaut und „Sitz im Leben" von Jos. x 12bαB.β klar zu erfassen, sondern auch, das Zustandekommen von Jos. x 12-14 zu erklären.

Als infolge lange andauernder Auseinandersetzungen mit den israelitischen Nachbarn in beiden Städten deren einheimischer Kult sei es erloschen (so vielleicht in Ajjalon), sei es mit dem Jahvekult verschmolzen ist (so in Gibeon, s.w.), Jrḥ in Ajjalon also allmählich vergessen, Šmš in Gibeon von Jahve aufgesaugt worden war, musste der Sinn des Spruches zuletzt vollständig verloren gehen. Doch haben bekanntlich Volkssprüche, die infolge geschichtlicher Änderungen ihren Sinn verloren haben, ein zähes Leben und gewinnen nicht selten einen neuen Sinn in einem Zusammenhang, in den sie sich entweder eingebettet oder den sie selbst ins Leben gerufen haben. In Jos. x 12-14 muss das letztere der Fall gewesen sein. Nachdem der ursprüngliche Sinn des Spottspruches verlorengegangen war, lebte in der israelitischen Überlieferung zunächst ein seltsamer Befehl fort: die zwei bedeutendsten himmlischen Körper sollen „stillstehen", ihren himmlischen Lauf unterbrechen, und sie sollen es in Gibeon und Ajjalon tun. Doch konnte jenes peinlich rätselhafte, im Mund des Volkes überlieferte Gebot nicht besser aufgefasst

werden, als es geschehen ist: als Fragment einer sonst verschollenen Nachricht darüber, wie ein israelitischer Heerführer durch seinen mächtigen Befehl den Tag verlängert hat, um dem Jahvevolk die nötige Frist zu gewähren, den in der Gegend von Gibeon und Ajjalon kurz vor der Abenddämmerung gewonnenen Sieg auszunutzen. Mit einer beachtenswerten Disziplin unternahm es ein israelitischer Künstler, jene von ihm vermutete Nachricht zu rekonstruieren. Den verschollenen Heerführer ahnte er in dem berühmten Ephraimiten Josua, dessen Heimat nicht weit von beiden Städten entfernt lag (Jud. ii 9). Mittels einer archaischen Formel schickt er dem Befehl die nötige Einleitung voraus: „Einst sprach Josua, und sagte vor den Augen Israels: . . ." [1]). Dem Befehl Jos. x 12bαB.β fügt er dann eine knappe Nachricht darüber, dass jener erfolgreich war, hinzu, Jos. x 13aαA. Drei der vier Worte entnimmt er dem Befehl, auch den Parallelismus gibt er treulich wieder, allein er hat an zweifüssigen statt dreifüssigen Halbversen genug. Das Appellativum „Sonne" darf er mit dem Artikel versehen. Als paralleler Ausdruck zu *dmm* gilt ihm natürlich *ʿmd*. Durch das abschliessende „bis das Volk Rache

[1]) *ʾaz* mit folgendem Imperf., wenn im Sinne der Vergangenheit benutzt, ist im AT an 15 Stellen vorhanden (neben 2 Chr. v 2). 12mal hat diese Wendung eine ausgeprägte Funktion: von ihrer Umgebung deutlich, meistens sogar scharf sich abhebende und oft lange Einheiten einzuleiten, Ex. xv 1; Num. xxi 17; Deut. iv 41; Jos. viii 30, x 12, xxii 1; 1 Reg. iii 16, viii 1 (=2 Chr. v 2), ix 11, xi 7 (den vordtn.-istischen Kern von 1 Reg. xi 1-13 bildet ein kurzer geschichtstheologischer Bericht xi 7 aαb, 11 aαAb, 12 aαb); 2 Reg. xii 18, xvi 5. (Die übrigbleibenden drei Stellen, 1 Reg. xvi 21; 2 Reg viii 22, xv 16, gehören alle in Jepsens „synchronistische Chronik", cf. A. Jepsen, *Die Quellen des Königsbuches*, Halle/S 1953, S. 30 ff.) Allein pflegte die Formel benutzt zu werden, um deutlich erkennbare Einheiten an das Vorhergehende *lose anzuknüpfen*/*ʾaz* = „damals"/, mag ihr ursprünglicher Sinn doch ein anderer sein, nämlich, *isolierte* Einheiten *einzuleiten*/*ʾaz* = „einst"/. In zwei Fällen ist diese Funktion des *ʾaz* mit Impf. evident. 1 Reg. iii 16, „Einst kamen . . .", muss die ursprüngliche Einleitung einer von Haus aus isoliert umlaufenden Fabel über einen anonymen „König" gewesen sein. Ähnlich 1 Reg. ix 11b, „Einst schenkte . . ." war der Anfang einer volkstümlichen Ätiologie des Namens „Kabul", ix 11b-13. (Später wurde einerseits ix 14, andererseits ix 10-11a hinzugefügt, um Salomo nicht an Fremdherrscher Geschenke vom Reichsgrundbesitz vergeben zu lassen.) Ähnlich darf *ʾaz jedabber Jehošuaʿ* für die ursprüngliche Einleitung einer selbständigen Heldenanekdote aus dem „Buche des Aufrechten" gelten. (Cf. das *ʾaz*, dort freilich mit Perf., in einem anderen Zitat aus dem Buche des Aufrechten in 1 Reg. viii 12; 3 Reg. viii 53 LXX.) — Aus der gegenwärtigen Einleitung des Spruches x 12 muss *le Jahve* (eine dogmatische Korrektur, die unbeholfen Josuas mächtiges Gebot zu einem Gebet werden liess) und, wie fast allgemein angenommen wird, x 12aβγ (H. Holzinger, *l.c.*, S. 37, C. Steuernagel, *l.c.*, S. 191) für nachträglich erklärt werden, so dass für das Buch des Aufrechten das oben dargebotene Paar von dreifüssigen Halbversen übrigbleibt.

nahm an seinen Feinden" x 13aαB gibt er die Schlachtsituation und den Grund des Befehls an und rundet seine aus dem Befehl herausgesponnene Heldenanekdote zu einem aus sich selbst verständlichen Ganzen des rhythmischen Schemas 3-3, 3-3, 4-3 ab.

Wollen wir mit der dargelegten Hypothese Ernst machen, Jos. x 12bαB.β sei ursprünglich ein wider die in den kanaanäischen Heiligtümern von Gibeon und Ajjalon verehrten Götter gerichteter Fluch gewesen, der in einem der israelitischen Heiligtümer rezitiert zu werden pflegte, bleiben wir noch die Erwägung schuldig, an welches der uns bekannten israelitischen Heiligtümer zu denken ist. Da das in Jos. x 12 zuerst genannte Gibeon später zu Benjamin gerechnet wurde und keine Nachricht vorliegt, es sei von einem anderen israelitischen Stamm je beansprucht worden, ist zunächst auf das benjaminitische Stammesheiligtum in Gilgal zu schliessen. Die Verwünschung von Šmš als Schutzgott von Gibeon hätte kraft einer ohne weiteres verständlichen Assoziation auch eine solche von Jrḥ nach sich gezogen, vom Schutzgott des nicht weit entfernten und von dem Bruderstamm Ephraim (Jud. i 35) beanspruchten, wenn nicht damals sogar noch Dan bedrückenden Stadtstaates Ajjalon. Der Fluch müsste dann entstanden sein, noch bevor die Gibeoniten sich genötigt sahen, mit den Benjaminiten in ein Vertragsverhältnis zu treten, als sie also gegen die Neuankömlinge noch, wenigstens gelegentlich, mit Gewalt verfuhren. Doch darf grundsätzlich mit demselben Recht angenommen werden, der Spruch sei unter den Ephraimiten entstanden und hätte in erster Reihe Ajjalon und Jrḥ gegolten. Der zur Auffüllung des Parallelismus herangezogene Šmš müsste Jrḥ vorangestellt worden sein, da jene zwei Götter wie auch die ihnen unterstellten Himmelskörper in Israel immer in der Reihenfolge Sonne-Mond genannt zu werden pflegten. (Vgl. Ps. cxxi 6, wo bezeichnenderweise beide Himmelswesen böser Absichten wider die Israeliten verdächtigt werden.) Die Heimat des Fluches wäre dann das Heiligtum in Bethel (Jud. i 22 ff., xx 18) Diese zweite Möglichkeit ist aus mehreren Gründen vorzuziehen. Bethel liegt beiden Städten erheblich näher als Gilgal. Zwischen den Ephraimiten und dem Stadtstaat Ajjalon muss offene Feindschaft länger gedauert haben als zwischen den Benjaminiten und Gibeon. Auch wird im Folgenden der Gedanke entwickelt, es habe seit alters bittere Feindschaft zwischen Ephraim und Gibeon bestanden, welche nach der Aufnahme Gibeons in Benjamin erst recht entflammt sei. Der ephraimitische Fluch bzw. Spottspruch hätte dann immer in erster

Reihe Šmš und Gibeon gegolten. Weiter, spricht die Gestalt des Ephraimiten Josua für den ephraimitischen Urpsrung der Heldenanekdote Jos. x 12 f., so ist es umso wahrscheinlicher, dass auch ihr Kern, der einstige Fluch gegen Šmš, ephraimitischen Ursprungs ist.

Sollen unsere Ergebnisse richtig sein, sind sie für die Auslegung des ganzen Kapitels von Bedeutung. A. ALT fällt, nachdem er die erste Hälfte des Josuabuches für einen Kranz von ätiologischen Sagen erklärt hatte, über die Sage von der Schlacht "zwischen Gibeon und Ajjalon" folgendes Urteil: „Sie unterscheidet sich dadurch grundsätzlich von allen anderen, dass ihr eine ätiologische Spitze nicht nur in ihrem gegenwärtigen Wortlaut fehlt, sondern höchst wahrscheinlich von jeher gefehlt hat". Sie sei eine „Heldensage, die . . . ein Ereignis der Vergangenheit um seiner eigenen Bedeutung willen festhalten will" [1]). Doch scheint die Nachricht über die Schlacht bei Gibeon auf keiner historischen Erinnerung zu beruhen, sondern entstanden zu sein, um einen nicht verstandenen Volksspruch zu erklären, ähnlich wie die Jericho- und Aisagen zustandegekommen sind, um die Trümmerhaufen beider Städte zu erklären. Auch hat anscheinend das Josualied Jos. x 12 ff. zunächst als echte Ätiologie fungiert: sie hat sich zunächst überall dort verbreitet, wo der Spruch „Sonne in Gibeon . . ." bekannt wurde, als Antwort auf das immer von neuem diskutierte Rätsel des seltsamen Befehls. Allein diese Ätiologie hat selbst dazu beigetragen, dass der von ihr zu erklärende Tatbestand, d.h. der Spruch in seiner Isoliertheit und Rätselhaftigkeit, verlorengegangen ist, so dass sie fortan nicht mehr als Ätiologie, sondern lediglich als Heldenlied überliefert wurde. Auf diesem im „Buche des Aufrechten" vorgefundenen unechten Heldenlied allein scheint alles Wissen zu beruhen, welches der „Sammler" [2]) der Sagen des Josuabuches über die Schlacht bei Gibeon hatte. Ohne Zweifel hätte er Josua die Schlacht den Gibeoniten liefern lassen, wäre es nicht bekannt gewesen, dass die Kanaanäer von Gibeon und Umgebung darin besonders erfolgreich waren, kriegerischen Konflikten mit den Israeliten vorzubeugen und sogar Aufnahme in einen der israelitischen Stämme zu finden. Ja, eine ätiologische Überlieferung über die Sonderstellung der Heviter von Gibeon sollte in des „Sammlers" Werk nicht fehlen (Jos. ix). Sinnig hat der „Sammler" eine Lösung gefunden: bei Gibeon hat Josua die Heviter vor dem

[1]) „Josua", *Kleine Schriften* I, München 1953, S. 187.
[2]) Der von M. NOTH geprägte Ausdruck, *l.c.*, S. 12.

GIBEON — EINE KULTSTÄTTE DES ŠMŠ UND DIE STADT DES BENJAMINITISCHEN SCHICKSALS

VON

JAN DUS

Libĕšice u Litoměřic

Der Umstand, dass nicht weniger als drei der uns bekannten israelitischen Ortsnamen den Namen des Gottes Šmš enthalten (*bet šemeš* Jos. xv 10; xix 38; *'ir šemeš* Jos. xix 41; *'en šemeš* Jos. xv 7), legt es nahe, dass dieser Gott keine unbedeutende Gestalt des ehemaligen kanaanäischen Pantheons gewesen sein kann. Dann muss es aber für methodisch gerechtfertigt gelten, überall, wo es nur möglich ist, zu fragen, ob ein at. (*ha-*) *šemeš* bzw. (ὁ) ἥλιος nicht auf ursprüngliches Šmš als nomen proprium divinum zurückgeht. Es ist überraschend, dass drei solche Fälle, Jos. x 12; 1(3) Reg. viii 53 LXX und Num. xxv 4, nach Gibeon weisen und somit diese Stadt als eine Šmš-Kultstätte erkennen lassen.

I. Jos. x 12.

Zwei gut bekannte Beobachtungen legen es nahe, das „astronomische Wunder" des Stehenbleibens der Sonne nach dem israelitischen Sieg bei Gibeon sei nicht der ursprüngliche Sinn von Jos. x 12-14. Zunächst „ist die »Ebene von Ajjalon« (parallel zu Gibeon) und der »Mond« (parallel zur Sonne) durch den hiesigen Erzählungszusammenhang nicht motiviert" [1]). Die Erklärung des Vorhandenseins von Mond und Ajjalon durch das Kunstmittel des parallelismus membrorum [2]) befriedigt offenbar nicht. Und zweitens, das Stillstehen der Sonnenscheibe könnte mit einem bestimmten Ort nur so in Verbindung gebracht werden, dass es von der Sonne hiesse, sie bliebe „über" einem Orte, also am Mittag, stehen. (Das will in der Tat die Zutat x 13b sagen.) Doch liest man in Jos. x 12 nicht *'al gib'on*, sondern *begib'on*, und das Wunder fand nach der ursprünglichen Auffassung anscheinend kurz vor der Abenddämmerung statt [3]). Die

[1]) M. Noth, *Josua*[2], *HAT* 1953, S. 65.

[2]) C. Steuernagel, *Deuteronomium und Josua*, *HK* 1900, S. 191.

[3]) „An sich liegt ein solcher Wunsch (das Festhalten des Tages) näher, wenn es Abend wird und der Sieg noch ausgenutzt werden möchte", H. Holzinger, *Das Buch Josua*, *KHC* 1901, S. 40.

Vorstellung von einem Stehenbleiben der Sonne *in* Gibeon ist so seltsam, dass man fragen muss, ob sie nicht bloss eine Notlösung darstellt, die sich ein Traditionsgut erzwungen hat, nachdem es infolge geschichtlicher Wandlungen aufgehört hatte, verständlich zu sein [1]).

Nun ist es klar, dass das „astronomische Wunder" des Stillstehens der Sonne der ursprüngliche Sinn nicht nur der Umrahmung des Zitates aus dem „Buch des Aufrechten", sondern auch des zweiten Teils (x 13aα) dieses Zitates selbst sein muss. Das *ʿmd* von x 13a kann nämlich nur das Stillstehen von Sonne und Mond meinen [2]). So bleiben, die Einleitung x 12a.bαA zunächst ausser acht gelassen, nur die sechs Worte Jos. x 12bαB.β übrig, auf die Frage hin untersucht zu werden, ob sie ursprünglich nicht über etwas anderes als das „astronomische Wunder" des Stehenbleibens der Sonne berichtet haben und erst infolge einer sekundären Umrahmung zu dem heute ihnen beigelegten Sinn umgedeutet wurden.

Wir wollen es versuchen, jene sechs Worte für eine vollständig erhaltene Einheit zu halten, bevor wir sie für ein nicht mehr zu deutendes Fragment eines nicht erhaltenen Ganzen erklären [3]). Bei ihrer Sinngebung sehen wir ab von der Schlachtsituation, da sie aus ihnen selbst nicht einleuchtet, also anscheinend erst durch die Zutat x 13aαB geschaffen wurde, dann freilich auch von dem Heerführer Josua und der Einleitung x 12a.bαA. Befriedigender, als es durch x 13aα geschehen ist, muss erklärt werden, was mit *dmm* der Sonne gemeint war und welchen Sinn es hat, dass jenes „Erstarren" eben „in" Gibeon stattgefunden hat und dass auch über ein „Erstarren" des Mondes in Ajjalon berichtet wurde.

Eine diese Forderungen erfüllende Sinngebung von Jos. x 12 f.

---

[1]) Auch mag es als merkwürdig erscheinen, dass Josua, um die Sonne zum Stillstehen zu bringen, an sie den Befehl *dom*, „erstarre" richtet, mit welchem ein patrouillierender Soldat eine verdächtige Person anhält (1 Sam. xiv 9) und welcher ausser „bleib stehen" auch die Bedeutung „Furcht über dich" und „verstumme" hat. Doch kann von da aus die Ursprünglichkeit des „astronomischen Wunders" nicht beanstandet werden.

[2]) Die von M. Noth, *l.c.*, S. 65, vorgeschlagene Ausscheidung von *ʿmd* metri causa ist nicht nötig, da das damit erstrebte Ziel, Jos. x 13a einer anderen Auslegungsmöglichkeit als derjenigen vom Stillstehen der Sonne zu öffnen, ohnehin nicht erreicht ist: es ist nicht ersichtlich, welche andere mit *dmm* beschriebene Sonnenerscheinung den Israeliten die Frist (*ʿad*) gewährt haben sollte, „Rache an ihren Feinden" zu nehmen.

[3]) So über das ganze Zitat aus dem „Buche des Aufrechten" M. Noth, *l.c.*, S. 65.

machen die beachtenswerten Erörterungen möglich, die J. Heller [1]) im Gang seiner Besprechung des Namens „Eva" zu Jos. x 12-14 nebenbei anführt. Wir entnehmen ihnen Folgendes: 1. „Sonne" und „Mond" von Jos. x 12-13 sind zwei von den Feinden Israels verehrte Gottheiten, 2. die Jos. x 12 genannten Städte sind ihre Kultstätten, 3. das „Schweigen" (*dmm*) der beiden Gottheiten meint, die „Tätigkeit . . . unterbrechen, die der Sonne in Gib'on und dem Monde in Ajjalon zu obliegen pflegte, kein »Wort« zu liefern, d.h. wahrscheinlich kein günstiges Orakulum ihren Verehrern herauszugeben" [2]).

Dass Gibeon eine solare, Ajjalon eine lunare Kultstätte war [3]), nehmen wir für die folgende Exegese als Grundvoraussetzung an. Wir werden sie für bestätigt halten, wenn sich aus ihr eine befriedigende Auslegung von Jos. x 12 ff. ergeben wird.

Wenn wir versuchen, die in Gibeon und Ajjalon verehrten astralen Gottheiten zu identifizieren, können wir bei unserem Vers bleiben und darin ihre Eigennamen lesen. Durch die Ortsnamen *bet šemeš* u.ä. und *bet jerah* sind ja Šmš und Jrḥ als in Kenaan verehrte Götter bezeugt [4]). Für grundlegend halten wir Hellers Erkenntnis, der Fluch *dom* sei gegen beide Gottheiten [5]) nicht als Verwalter beider Himmelskörper, sondern als Beschützer beider Städte gerichtet gewesen. Bekanntlich führen wie der babylonische Šamaš, so auch die ugaritischen Špš und Jrḥ, um nicht die griechischen Apollon und Artemis heranzuziehen, ein reiches Eigenleben „in persona"

---

[1]) „Der Name *Eva*", *ArOr* 26, 1958, S. 636 ff.

[2]) *Op.c.*, S. 654 f. — Von Hellers Erörterungen haben wir in diesen drei Punkten nur das angeführt, was als Ansatz für unsere Weiterführungen dienen kann, während wir Hellers über das soeben Berichtete hinaus gehende Auffassung nicht teilen können, Jos. x 12b, 13a habe ursprünglich davon Bericht gegeben, dass Josua die in Gibeon verehrte Sonnengottheit durch eine Verwünschung daran gehindert habe, den Feinden Israels für den kommenden Kampf ein günstiges Orakel zu spenden und ihnen somit den Sieg zu sichern.

[3]) Dass „Ajjalon eine lunare... Kultstätte war", sieht Heller durch den Namen der Stadt angedeutet: „Ajjalon ist wahrscheinlich von *'ajjal* „Damhirsch" abgeleitet. Der Hirsch war das heilige Tier der Mondgottheit". *Op. c.*, S. 654.

[4]) J. Heller selbst bringt die Sonnengottheit der Heviter von Gibeon mit der churritischen Sonnengottin Chepa-Chavva in Verbindung, *op.c.*, S. 655.

[5]) War es später in Israel möglich, in Jahves Namen den Göttern insgesamt das Todesurteil zu verkündigen (Ps. lxxxii, zum Todesurteil über Melqart in Ezech. xxviii 11 ff. cf. J. Dus, *ArOr* 28, 1956, S. 179 ff.), liegt für die vorkönigliche Zeit ohne Zweifel eine Verwünschung zweier kanaanäischen Götter im Bereich des Möglichen. Auch ausser Israel konnten Götter verflucht werden, cf. *ANET*[1] S. 327 (hier handelt es sich freilich nur um eine konditionelle Verfluchung).

ausserhalb der ihnen unterstellten Himmelskörper. Nimmt man dasselbe für die kanaanäischen Šmš und Jrḥ an, erweist sich in Jos. x 12bαB.β beidemal das בְּ als sachgemäss und unentbehrlich: der Fluch ist nicht gegen Šmš und Jrḥ als Verwalter von Sonne und Mond gerichtet — das wäre ein Verbrechen: Hi. iii 8 — sondern nur als Schutzgötter von Gibeon und Ajjalon. Beide Götter sollen nicht im Himmel, auch nicht etwa der Sonnengott in Beth Šemeš, sondern von den ihnen geweihten Städten eben nur in Gibeon und Ajjalon „erstarren". In Jos. x 12bαB.β steht nichts darüber, was man von der Verwünschung beider Götter erhoffte, doch kann es nur das eine gewesen sein: der allgemeine Niedergang beider Šmš und Jrḥ geweihten Städte.

U.E. geben die sechs Worte Jos. x 12bαB.β einen vorzüglichen Sinn, wenn man in ihnen die Verwünschung von Šmš und Jrḥ als Schutzgötter von Gibeon und Ajjalon sieht. Weiter gilt es, den ursprünglichen „Sitz im Leben" und die Nachgeschichte des Fluches darzulegen.

1. Der Fluch muss in der Zeit entstanden sein, als beide Städte von den Israeliten zwar schon angefeindet bzw. schon auch beansprucht, aber noch nicht eingenommen oder in Abhängigkeit gebracht wurden. Seinen „Sitz im Leben" mag der Fluch bei einem der israelitischen Heiligtümer gehabt haben. Von da aus mag er regelmässig wider Šmš und Jrḥ geschleudert worden sein: „Šemeš zu Gibeon sollst du vor Furcht erstarren! und du, Jareach, im Tale von Ajjalon!" Zwei kanaanäische Götter sollten von einem ähnlichen „Erstarren von Furcht" betroffen werden, welches nach Ex. xv 16 „alle Bewohner Kenaans" vor den vorgehenden Israeliten ergreifen sollte und welches später Jesaja den dem Zorn Jahves verfallenen Inselbewohnern von Tyrus zurief (Jes. xxiii 2) [1]).

2. Es muss seine Gründe gehabt haben, dass unser Fluch nicht wie andere Glieder seiner vorauszusetzenden Fluchreihe, ohne Spur verschollen ist. Als der Verfall von Gibeon und Ajjalon sichtbar wurde, mag der Fluch seinen Stand im Kult verlassen haben und zu einem *Spottspruch* geworden sein. Behält man die Form von Imperativ

[1]) Man darf fragen, ob in Ps. xxxvii 7, wo *dom le Jahve* offenbar, unter Mitwirkung des Stammes *dwm*, die Bedeutung „warte", „harre" hat (parallel zu *hitḥolel*), der Psalmist nicht eine Wendung benutzt hat, die ursprünglich den Sinn „erstarre vor Jahve in Ehrfurcht" hatte und von Haus aus eine Kultformel wie *has mi-pene Jahve* war. Zum israelitischen Eigennamen *dml'* cf. J. B. PRITCHARD *Hebrew Inscriptions and Stamps from Gibeon*, Pennsylvania 1959, S. 11.

Inf. abs. bei, wäre der Spruch folgendermassen verstanden worden: „Šemeš gibt sich in Gibeon nicht als tätig kund, noch Jareach im Tale von Ajjalon." Es musste ja den Israeliten als merkwürdig und amüsant vorkommen, dass beide astralen Gottheiten, die im Himmel Tag für Tag, Nacht für Nacht ihr Regime mächtig und ungestört ausüben, zwei ihnen geweihte Städte im Stich gelassen haben. Ihren Kreislauf am Himmel üben sie majestätisch aus, allein sobald sie, durch bittendes Geschrei und Opfergeschenke ihrer Verehrer herbeigerufen, in den ihnen geweihten Tempeln zu Gibeon und Ajjalon erscheinen, zur Hilfe bereit, erstarren sie ohnmächtig, durch Jahves Segenskraft gebannt, die aus den israelitischen Heiligtümern herausstrahlt und das siegreiche Vorrücken der Israeliten deckt. In „Furcht Jahves" verstummen sie, keinen Segen, kein günstiges Orakel (Heller) vermögen sie ihren Schützlingen zu sprechen. Wurde Jos. x 12bαB.β wirklich einst als Spottspruch über Šmš und Jrḥ verstanden, wäre es dem Spruch Num. xxi 29 an die Seite zu stellen, wo ebenfalls ein Gott, der moabitische Kemoš, wegen des Versagens seiner Schutzmacht, die er seinen Verehrern schuldig war, verspottet wird. Cf. auch 2 Reg. xviii 34 f., xix 12.

3. Unsere Hypothese, deren Grundgedanken wir J. Heller verdanken, ermöglicht uns nicht nur, den Wortlaut und „Sitz im Leben" von Jos. x 12bαB.β klar zu erfassen, sondern auch, das Zustandekommen von Jos. x 12-14 zu erklären.

Als infolge lange andauernder Auseinandersetzungen mit den israelitischen Nachbarn in beiden Städten deren einheimischer Kult sei es erloschen (so vielleicht in Ajjalon), sei es mit dem Jahvekult verschmolzen ist (so in Gibeon, s.w.), Jrḥ in Ajjalon also allmählich vergessen, Šmš in Gibeon von Jahve aufgesaugt worden war, musste der Sinn des Spruches zuletzt vollständig verloren gehen. Doch haben bekanntlich Volkssprüche, die infolge geschichtlicher Änderungen ihren Sinn verloren haben, ein zähes Leben und gewinnen nicht selten einen neuen Sinn in einem Zusammenhang, in den sie sich entweder eingebettet oder den sie selbst ins Leben gerufen haben. In Jos. x 12-14 muss das letztere der Fall gewesen sein. Nachdem der ursprüngliche Sinn des Spottspruches verlorengegangen war, lebte in der israelitischen Überlieferung zunächst ein seltsamer Befehl fort: die zwei bedeutendsten himmlischen Körper sollen „stillstehen", ihren himmlischen Lauf unterbrechen, und sie sollen es in Gibeon und Ajjalon tun. Doch konnte jenes peinlich rätselhafte, im Mund des Volkes überlieferte Gebot nicht besser aufgefasst

werden, als es geschehen ist: als Fragment einer sonst verschollenen Nachricht darüber, wie ein israelitischer Heerführer durch seinen mächtigen Befehl den Tag verlängert hat, um dem Jahvevolk die nötige Frist zu gewähren, den in der Gegend von Gibeon und Ajjalon kurz vor der Abenddämmerung gewonnenen Sieg auszunutzen. Mit einer beachtenswerten Disziplin unternahm es ein israelitischer Künstler, jene von ihm vermutete Nachricht zu rekonstruieren. Den verschollenen Heerführer ahnte er in dem berühmten Ephraimiten Josua, dessen Heimat nicht weit von beiden Städten entfernt lag (Jud. ii 9). Mittels einer archaischen Formel schickt er dem Befehl die nötige Einleitung voraus: „Einst sprach Josua, und sagte vor den Augen Israels: . . ." [1]). Dem Befehl Jos. x 12bαB.β fügt er dann eine knappe Nachricht darüber, dass jener erfolgreich war, hinzu, Jos. x 13aαA. Drei der vier Worte entnimmt er dem Befehl, auch den Parallelismus gibt er treulich wieder, allein er hat an zweifüssigen statt dreifüssigen Halbversen genug. Das Appellativum „Sonne" darf er mit dem Artikel versehen. Als paralleler Ausdruck zu *dmm* gilt ihm natürlich *ʿmd*. Durch das abschliessende „bis das Volk Rache

[1]) *ʾaz* mit folgendem Imperf., wenn im Sinne der Vergangenheit benutzt, ist im AT an 15 Stellen vorhanden (neben 2 Chr. v 2). 12mal hat diese Wendung eine ausgeprägte Funktion: von ihrer Umgebung deutlich, meistens sogar scharf sich abhebende und oft lange Einheiten einzuleiten, Ex. xv 1; Num. xxi 17; Deut. iv 41; Jos. viii 30, x 12, xxii 1; 1 Reg. iii 16, viii 1 (=2 Chr. v 2), ix 11, xi 7 (den vordtn.-istischen Kern von 1 Reg. xi 1-13 bildet ein kurzer geschichtstheologischer Bericht xi 7 aαb, 11 aαAb, 12 aαb); 2 Reg. xii 18, xvi 5. (Die übrigbleibenden drei Stellen, 1 Reg. xvi 21; 2 Reg viii 22, xv 16, gehören alle in Jepsens „synchronistische Chronik", cf. A. Jepsen, *Die Quellen des Königsbuches*, Halle/S 1953, S. 30 ff.) Allein pflegte die Formel benutzt zu werden, um deutlich erkennbare Einheiten an das Vorhergehende *lose anzuknüpfen*/*ʾaz* = „damals"/, mag ihr ursprünglicher Sinn doch ein anderer sein, nämlich, *isolierte* Einheiten *einzuleiten*/*ʾaz* = „einst"/. In zwei Fällen ist diese Funktion des *ʾaz* mit Impf. evident. 1 Reg. iii 16, „Einst kamen . . .", muss die ursprüngliche Einleitung einer von Haus aus isoliert umlaufenden Fabel über einen anonymen „König" gewesen sein. Ähnlich 1 Reg. ix 11b, „Einst schenkte . . ." war der Anfang einer volkstümlichen Ätiologie des Namens „Kabul", ix 11b-13. (Später wurde einerseits ix 14, andererseits ix 10-11a hinzugefügt, um Salomo nicht an Fremdherrscher Geschenke vom Reichsgrundbesitz vergeben zu lassen.) Ähnlich darf *ʾaz jedabber Jehošuaʿ* für die ursprüngliche Einleitung einer selbständigen Heldenanekdote aus dem „Buche des Aufrechten" gelten. (Cf. das *ʾaz*, dort freilich mit Perf., in einem anderen Zitat aus dem Buche des Aufrechten in 1 Reg. viii 12; 3 Reg. viii 53 LXX.) — Aus der gegenwärtigen Einleitung des Spruches x 12 muss *le Jahve* (eine dogmatische Korrektur, die unbeholfen Josuas mächtiges Gebot zu einem Gebet werden liess) und, wie fast allgemein angenommen wird, x 12aβγ (H. Holzinger, *l.c.*, S. 37, C. Steuernagel, *l.c.*, S. 191) für nachträglich erklärt werden, so dass für das Buch des Aufrechten das oben dargebotene Paar von dreifüssigen Halbversen übrigbleibt.

nahm an seinen Feinden" x 13aαB gibt er die Schlachtsituation und den Grund des Befehls an und rundet seine aus dem Befehl herausgesponnene Heldenanekdote zu einem aus sich selbst verständlichen Ganzen des rhythmischen Schemas 3-3, 3-3, 4-3 ab.

Wollen wir mit der dargelegten Hypothese Ernst machen, Jos. x 12bαB.β sei ursprünglich ein wider die in den kanaanäischen Heiligtümern von Gibeon und Ajjalon verehrten Götter gerichteter Fluch gewesen, der in einem der israelitischen Heiligtümer rezitiert zu werden pflegte, bleiben wir noch die Erwägung schuldig, an welches der uns bekannten israelitischen Heiligtümer zu denken ist. Da das in Jos. x 12 zuerst genannte Gibeon später zu Benjamin gerechnet wurde und keine Nachricht vorliegt, es sei von einem anderen israelitischen Stamm je beansprucht worden, ist zunächst auf das benjaminitische Stammesheiligtum in Gilgal zu schliessen. Die Verwünschung von Šmš als Schutzgott von Gibeon hätte kraft einer ohne weiteres verständlichen Assoziation auch eine solche von Jrḥ nach sich gezogen, vom Schutzgott des nicht weit entfernten und von dem Bruderstamm Ephraim (Jud. i 35) beanspruchten, wenn nicht damals sogar noch Dan bedrückenden Stadtstaates Ajjalon. Der Fluch müsste dann entstanden sein, noch bevor die Gibeoniten sich genötigt sahen, mit den Benjaminiten in ein Vertragsverhältnis zu treten, als sie also gegen die Neuankömlinge noch, wenigstens gelegentlich, mit Gewalt verfuhren. Doch darf grundsätzlich mit demselben Recht angenommen werden, der Spruch sei unter den Ephraimiten entstanden und hätte in erster Reihe Ajjalon und Jrḥ gegolten. Der zur Auffüllung des Parallelismus herangezogene Šmš müsste Jrḥ vorangestellt worden sein, da jene zwei Götter wie auch die ihnen unterstellten Himmelskörper in Israel immer in der Reihenfolge Sonne-Mond genannt zu werden pflegten. (Vgl. Ps. cxxi 6, wo bezeichnenderweise beide Himmelswesen böser Absichten wider die Israeliten verdächtigt werden.) Die Heimat des Fluches wäre dann das Heiligtum in Bethel (Jud. i 22 ff., xx 18) Diese zweite Möglichkeit ist aus mehreren Gründen vorzuziehen. Bethel liegt beiden Städten erheblich näher als Gilgal. Zwischen den Ephraimiten und dem Stadtstaat Ajjalon muss offene Feindschaft länger gedauert haben als zwischen den Benjaminiten und Gibeon. Auch wird im Folgenden der Gedanke entwickelt, es habe seit alters bittere Feindschaft zwischen Ephraim und Gibeon bestanden, welche nach der Aufnahme Gibeons in Benjamin erst recht entflammt sei. Der ephraimitische Fluch bzw. Spottspruch hätte dann immer in erster

Reihe Šmš und Gibeon gegolten. Weiter, spricht die Gestalt des Ephraimiten Josua für den ephraimitischen Urpsrung der Heldenanekdote Jos. x 12 f., so ist es umso wahrscheinlicher, dass auch ihr Kern, der einstige Fluch gegen Šmš, ephraimitischen Ursprungs ist.

Sollen unsere Ergebnisse richtig sein, sind sie für die Auslegung des ganzen Kapitels von Bedeutung. A. ALT fällt, nachdem er die erste Hälfte des Josuabuches für einen Kranz von ätiologischen Sagen erklärt hatte, über die Sage von der Schlacht "zwischen Gibeon und Ajjalon" folgendes Urteil: „Sie unterscheidet sich dadurch grundsätzlich von allen anderen, dass ihr eine ätiologische Spitze nicht nur in ihrem gegenwärtigen Wortlaut fehlt, sondern höchst wahrscheinlich von jeher gefehlt hat". Sie sei eine „Heldensage, die . . . ein Ereignis der Vergangenheit um seiner eigenen Bedeutung willen festhalten will" [1]). Doch scheint die Nachricht über die Schlacht bei Gibeon auf keiner historischen Erinnerung zu beruhen, sondern entstanden zu sein, um einen nicht verstandenen Volksspruch zu erklären, ähnlich wie die Jericho- und Aisagen zustandegekommen sind, um die Trümmerhaufen beider Städte zu erklären. Auch hat anscheinend das Josualied Jos. x 12 ff. zunächst als echte Ätiologie fungiert: sie hat sich zunächst überall dort verbreitet, wo der Spruch „Sonne in Gibeon . . ." bekannt wurde, als Antwort auf das immer von neuem diskutierte Rätsel des seltsamen Befehls. Allein diese Ätiologie hat selbst dazu beigetragen, dass der von ihr zu erklärende Tatbestand, d.h. der Spruch in seiner Isoliertheit und Rätselhaftigkeit, verlorengegangen ist, so dass sie fortan nicht mehr als Ätiologie, sondern lediglich als Heldenlied überliefert wurde. Auf diesem im „Buche des Aufrechten" vorgefundenen unechten Heldenlied allein scheint alles Wissen zu beruhen, welches der „Sammler" [2]) der Sagen des Josuabuches über die Schlacht bei Gibeon hatte. Ohne Zweifel hätte er Josua die Schlacht den Gibeoniten liefern lassen, wäre es nicht bekannt gewesen, dass die Kanaanäer von Gibeon und Umgebung darin besonders erfolgreich waren, kriegerischen Konflikten mit den Israeliten vorzubeugen und sogar Aufnahme in einen der israelitischen Stämme zu finden. Ja, eine ätiologische Überlieferung über die Sonderstellung der Heviter von Gibeon sollte in des „Sammlers" Werk nicht fehlen (Jos. ix). Sinnig hat der „Sammler" eine Lösung gefunden: bei Gibeon hat Josua die Heviter vor dem

[1]) „Josua", *Kleine Schriften* I, München 1953, S. 187.
[2]) Der von M. NOTH geprägte Ausdruck, *l.c.*, S. 12.

Angriff anderer Stadtstaaten, die die Stadt für die Schliessung des Vertrages mit Josua bestrafen wollten, gerettet. Die Namen der angreifenden Städte und Könige hat der „Sammler" einer an Maqqeda haftenden ätiologischen Sage, die er der Erzählung von der Schlacht bei Gibeon anhängt, entnommen [1]). Die besiegten Könige lässt er nach Süden in die Gegend von Maqqeda auf dem einzigen der *šepela* entlang laufenden Wege fliehen, von dem er die zwei wichtigsten Stationspunkte nennt (Jos. x 10 f.) [2]). Bei der Schilderung des Krieges benutzt der „Sammler" in vier Fällen (x 1, 5b, 8a, 9a) dieselben Wendungen wie in dem nächsten Kapitel [3]). Mit Ausnahme von x 12 f. (wenn nicht auch x 11a, s. Anm. [2])) scheint also Jos. x 1-14 durchaus auf den Sammler zurückzugehen [4]).

A. Alt ist, unter teils veränderten Voraussetzungen, darin zuzustimmen, dass die Gestalt Josuas in dem dem Kapitel zugrundeliegenden Kriegsbericht wurzelhaft ist und von da aus in die vorausgehenden Sagen Eingang gefunden haben mag [5]).

II. 1(3) Reg. viii 53 LXX

Eine willkommene Bestätigung für unsere These, Šmš sei der Schutzgott von Gibeon gewesen, liefert uns ein alter Bericht über das salomonische Heiligtum, der uns in 1 Reg. iii; viii; ix vollständig erhalten vorliegt. Allein er wurde durch lange Einschaltungen und eine Umstellung zersprengt, so dass es zunächst geboten ist, ihn im ursprünglichen Zusammenhang vorzuführen. iii (4-)5a:

(*Und der König begab sich nach Gibeon, um daselbst zu opfern; denn das*

[1]) So M. Noth, *l.c.*, S. 60 f.

[2]) Beth Horon, heute *Bēt ʿŪr*, und Azeqa, heute *Tell Zakarije* zwischen *Bēt Ǧibrīn* und *ʿArtūf*. — Der Weg *Bēt Ǧibrīn*, *ʿArtūf*, *Bēt Nūba*, *Bēt ʿŪr et-Taḥtā* muss seit uralten Zeiten bestanden haben. Die Landeskundigen könnten befragt werden, ob es auf diesem Wege zwischen den beiden Jos. x 11 genannten Orten nicht Felsenerscheinungen gibt, welche eine ätiologische Auslegung von Jos. x 10 f. erlauben würden. Jos. x 11b fasst zwar die Steine x 11a nicht im wörtlichen Sinn auf, doch mag es sich nur um ein Missverständnis eines Späteren handeln, welcher zwar das Vernichtende des Eingriffes Jahves hervorheben wollte, allein die wunderhaften von Himmel her von Jahve herabgeschleuderten Steinblocke in blosse Hagelsteine umgesetzt hat.

[3]) M. Noth, *l.c.*, S. 67.

[4]) Jos. x 15 muss erst nach dem „Sammler" hinzugekommen sein. x 19 macht die Annahme einer vorausgehenden Rückkehr nach Gilgal unmöglich (cf. C. Steuernagel, *l.c.*, S. 192). Es ist sicher kein Zufall, dass Jos. x 14b, 15 und 42b, 43 einander gleichen. Es war offenbar nur auf Grund von x 42b, 43, dass x 15 hinter x 14b erschien. Die Vorlage der LXX kannte die sinnlose Zutat noch nicht.

[5]) *Op. c.*, S. 187 f.

war die vornehmste Höhe. Tausend Brandopfer brachte Salomo auf selbigem Altare dar.) Zu Gibeon erschien Jahve dem Salomo des Nachts im Traume.

J. A. MONTGOMERY [1]) streift den Gedanken, Jahves in Gibeon erteilte Gabe an Salomo sei ursprünglich „a temple-plan as in Gudea's case" gewesen („*cf.* the oracle to David, when he purposed to build a temple"), doch vertraut er auf die Ursprünglichkeit der Tradition, welche den König zu Gibeon von Jahve „ein weises und verständiges Herz" verlangen lässt. Allein die grossartige kultische Eröffnung der Offenbarung zu Gibeon [2]) muss ursprünglich auf etwas den Kult Betreffendes hin und unmöglich auf ein Gespräch über ein „weises Herz" angelegt sein. Dass es der Tempelbau war, ergibt sich am klarsten daraus, dass die "zweite" Rede Jahves an Salomo, in ix 2 ausdrücklich mit der ersten „zu Gibeon" stattgehabten in Zusammenhang gebracht, Jahves Antwort auf den Tempelbau war (ix 1 bis zu „Jahve", s.w.) und ihr alleiniger Inhalt die Versicherung war, der Tempel sei für alle Tage geheiligt (ix 3).

Das Gespräch, welches nach dem gegenwärtigen Text Jahve mit Salomo in iii 5b-14 führt, braucht keine ursprünglichere Nachricht verdrängt zu haben. Da der Autor unseres Berichtes den König das ihm zu Gibeon Geoffenbarte öffentlich erklären lassen wird, an dem Ort des künftigen Tempels, schliesst er die Gibeoner Szene, ohne den Inhalt der Offenbarung Jahves mit einem Wort erwähnt zu haben, iii 15a:

Und Salomo erwachte, und siehe, es war ein Traum. [3])

Diese Worte geben dem Leser zu erkennen, er solle vorläufig keine Kenntnis bekommen davon, was Jahve Salomo gesagt hat. Schnell öffnet der Autor die zweite Szene, welche sich diesmal zu Jerusalem abspielt, iii 15bαA:

Und er kam nach Jerusalem und trat vor die Lade.

Aus dem gegenwärtigen Text ist nicht ersichtlich, weshalb sich eigentlich Salomo vor die Lade gestellt hat. Um von dort dem Darbringen der Opfer zuzusehen? Warum eilt überhaupt Salomo von

[1]) *The Books of Kings, ICC*, Edinburgh 1951, S. 107.

[2]) iii 4 ist wahrscheinlich sekundär. „Die Erzählung beginnt ursprünglich ganz deutlich mit v. 5", I. BENZINGER, *Die Bücher der Könige, HK* 1899, S. 15. In unserem Bericht (s.u.) scheint nur „Salomo", nie „der König" gestanden zu haben. Auch eignet sich der Nominalsatz iii 5a besser als Eröffnung einer selbständigen Nachricht. Doch macht iii 4 den Eindruck einer alten und zuverlässigen Nachricht.

[3]) 1 Reg. iii 15a = Gen. xli 7b ist für eine in den Traumerzählungen der salomonischen Zeit geläufige Wendung zu halten. Zwischen beiden Stellen besteht wahrscheinlich keine literarische Abhängigkeit.

Gibeon zur Lade? Er kommt zu Jahve, der ihm in jener Nacht in Gibeon erschienen ist und befohlen hat, ihm, dem auf der Lade thronenden, einen Tempel zu bauen. Salomo tritt an die Lade heran, um von dort, von der Stelle des künftigen Adyton, der versammelten Menge feierlich Jahves Tempelbaubefehl zu verkündigen, viii 53 LXX (cf. viii 12 M):

Damals sprach Salomo:
„Šemeš erklärte 'vom' Himmel 'her',
Jahve sprach 'zu mir',
im Dunkel wolle er wohnen:
»Eifrig baue mein Haus,
ein Heiligtum (zur) Wohnstätte für 'mich',
dass ich dort sitze in Ewigkeit«."
Das steht ja geschrieben im Buch des 'Aufrechten' [1]).

Es sollte kein Zweifel darüber bestehen, dass die Lesung der LXX in jeder Hinsicht ursprünglicher ist als die von M. Es gibt mehrere Gründe dafür, den Spruch hinter iii 15bαA zu setzen.

1. Es ist zu erwarten, dass Salomo Jahves Befehl zum Tempelbau (οἰκοδόμησον) vor dem Beginn der Bauarbeiten erklärt hat und nicht nach ihrer Beendigung, so viii 12, auch viii 53 LXX; Jahves Tempelbaubefehl wurde in viii 12 zu Salomos Tempelbaubericht geändert anscheinend eben infolge der Versetzung des Spruches in die Zeit nach der Beendigung des Baues; auch ist die Ursprünglichkeit der Stellung des Spruches in viii 12 angesichts einer anderen Stellung in der LXX problematisch.

2. Hatte die „zweite" Offenbarung an Salomo (ix 2) ein Orakel zum Inhalt (ix 3, s.w.), so ist zu erwarten, dass auch die „erste" Offenbarung zu Gibeon aus einem Orakel und keinem Gespräch bestand; und hatte das „zweite" Orakel den Tempel zum Gegenstand, muss dasselbe auch bei dem ersten, „zu Gibeon" (ix 2) mitgeteilten, der Fall gewesen sein.

3. Versetzen wir viii 53 LXX nach iii 15, gewinnen iii 5a und iii 15 glänzend an Zusammenhang und Verständlichkeit.

Die oben dargebotene Rekonstruktion von viii 53 LXX gibt u. E. bei möglichst grosser Einfachheit den besten Sinn. Zuerst gilt es,

---

[1]) Es ist mit Wellhausen *ha-jašar* zu lesen, *Die Composition*[3], 1899, S. 269.

den griechischen Text in das Hebräisch zurückzuübersetzen, unter Berücksichtigung von M:

šmš hdjʿ bšmjm jhwh	/3/	*bnh tbnh bjtj*
ʾmr	/3/	*zbl mkwn lk*
lškn bʿrpl	/2/	*lšbt ʿwlmjm*

Den ersten Teil des Spruches solle Jahve der Sonne, den zweiten Salomo gesagt haben. Allein diese Unebenheit verschwindet, lesen wir „Jahve" am Anfang der zweiten Zeile statt am Ende der ersten. Der Offenbarer ist Šmš-Jhvh. Der Angeredete ist Salomo allein. Die Lücke in der zweiten Zeile ist mit *ʾelaj* auszufüllen, cf. Ps. ii 7. (Nachdem Šmš als Akk. aufgefasst worden war, musste *ʾelaj* gestrichen werden.) Zu Salomo hat freilich Šmš „von" Himmel „her" geredet. (Zur „Sonne" dagegen konnte Jahve nur „im" Himmel sprechen.) Statt *lk* (σαυτῷ) ist freilich *lj* zu lesen. Hinter σαυτῷ scheint die Vorstellung zu stehen, Jahve habe Salomo Befehl zum Bau wie des Tempels (οἴκόν μου) so auch des Königspalastes (οἶκον ἐκπρεπῆ σαυτῷ) gegeben [1].

Der feierliche Vortrag des Orakels muss freilich ein kultisches Nachspiel gehabt haben, iii 15bαB.β:

Und er opferte Brandopfer und brachte Heilsopfer dar, darauf liess er für alle seine Diener ein Mahl bereiten [2].

Ähnliche Opfer und Mahle hat an derselben Stätte bei einer anderen singulären Gelegenheit David verrichtet, nämlich, nachdem er die Lade auf ihrem künftigen Dauerposten aufgestellt hatte, 2 Sam. vi 17 ff.

Seinen Bericht schliesst unser Autor mit einer nicht minder wichtigen dritten Szene, ix 1*-3:

Und es geschah, als Salomo den Bau des Tempels Jahves . . . [3] *zu Ende geführt hatte, da erschien Jahve dem Salomo zum zweiten Male, wie er ihm zu Gibeon erschienen war. Und Jahve sprach zu ihm:*

„Ich habe gehört dein Gebet und dein Flehen [4],
das du gebracht hast vor mich:

---

[1] Andere Rekonstruktionsversuche s. bei J. A. Montgomery, *l.c.*, S. 190 f.
[2] Wenn nicht *va-jaʿal Šelomo ʿolot va-jaʿaś mište lekol ʿabadau* zu lesen ist.
[3] „Wahrscheinlich ist der Vers nur bis *jahve* inkl. ursprünglich", A. Šanda, *Die Bücher der Könige* I, *EH* 1911, S. 248.
[4] Nachgeahmt in viii 28, 38, 45, 49, 54.

ich habe geheiligt diesen Tempel,
den du gebaut hast für 'mich',
und es sollen sein meine Augen [1]) *und mein Herz*
daselbst alle Tage" [2]).

Der Gründer des Heiligtums — erfährt der Leser — soll wissen, dass er seine Bau- und Gebetspflicht fehlerlos erfüllt hat und dass Jahve den Bau zu eigen angenommen hat, ihn für „alle Tage" zu seiner heiligen Stätte geweiht hat.

Unser „Bericht über die Tempelbauerklärung und Tempelheiligung" sind zwei Sprüche, zu welchen in einer sehr knappen Weise das Wichtigste über die Umstände gesagt ist, unter welchen sie ausgesprochen wurden, der erste von Salomo, der andere von Jahve. Es besteht zwischen ihnen ein beträchtlicher Unterschied. Der erstere atmet die uralte Tempelideologie: der Tempel ist die Wohnung der Gottheit selbst. Der andere ist sozusagen „aufklärerisch": der Tempel ist lediglich die Stätte von Jahves huldvollen Aufmerksamkeit. Nichts fordert eine spätere Datierung des letzteren als in die Zeit Salomos oder bald nachher.

Unser Interesse gilt dem ersten der beiden Sprüche, 1 (3) Reg. viii 53 LXX. Er selbst nennt weder Salomo noch Jerusalem, und Jahve erst hinter Šmš gleichsam als sein Epitheton. Bedenkt man, dass er, wie oben nachgewiesen wurde, von dem israelitischen Autor des „Berichtes über die Tempelbauerklärung und Tempelheiligung" in Verbindung mit Gibeon gesehen wurde, darf man schliessen, es handle sich um ein vorisraelitisches, Gibeoner Gut. „Šmš", das erste Wort des Spruches, war ursprünglich der eigentliche Name des Offenbarers, während „Jahve" der zweiten Zeile ein Epitheton der kanaanäischen Gottheit ersetzt hat. Von Haus aus galt offenbar für den Sprecher des Spruches der uns unbekannte Gründer des Šmš-Tempels zu Gibeon. Das „Buch des Aufrechten" bringt freilich den Spruch in einer jahvisierten Form vor und schreibt ihn Salomo zu, und der Autor unseres „Berichtes über die Tempelbauerklärung und Tempelheiligung" weiss darüber hinaus, dass Salomo unseren

---

[1]) Nachgeahmt in viii 29, 52.

[2]) *šm'tj 't tpltk w't tḥntk 'šr ḥtḥnnth lpnj* 3-2
qdštj 't ḥbjt hzh 'šr bnjth lj 3-2
whjw 'jnj wlbj šm kl ḥjmjm 3-2
ix 1-9 wird fast allgemein restlos dem Dtn zugeschrieben. C. F. Burney (*DB*[8], 1910, S. 862.864) macht eine Ausnahme mit seiner Erkenntnis, ix 3 hebe sich von seiner Umgebung als ein älteres Gut deutlich ab.

Spruch in Gibeon erhielt und ihn gleich darauf in Jerusalem vor der Lade öffentlich verkündete. Dies findet die einfachste Erklärung in der Annahme, Salomo habe sich in der Tat nach Gibeon um den Befehl zum Tempelbau begeben und habe ihn am nächsten Tage auf dem künftigen Bauplatz erklärt. Dass Salomo den Jerusalemer Tempel, unter ägyptischem und tyrischem Einfluss, als einen Sonnentempel gegründet hat, wird immer von neuem behauptet [1]). Salomo muss es als willkommen empfunden haben, dass in Gibeon, der Stadt, welche in vorköniglicher Zeit in den Stamm Benjamin aufgenommen worden war und Salomo in der Tat ohne Zweifel für israelitisch galt (s.w.), in seiner Zeit Jahve als ein Sonnengott verehrt wurde. Freilich musste der Tempel, den Salomo zu bauen beabsichtigte, in Jerusalem stehen. Um dennoch einen Anschluss an die Sonnentradition der Jerusalem nahen Stadt herzustellen, begab sich Salomo nach Gibeon, um dort den Tempelbaubefehl zu bekommen. Es war der zu Gibeon verehrte Jahve, der Salomo befiehlt, ihm einen Tempel zu bauen, und wie in Gibeon wollte er – meinte Salomo — in seinem Tempel zu Jerusalem als Sonnengott und unter dem Namen „Šmš" verehrt werden.

Die Nachricht über die Beseitigung der „Šemeš-Rosse" und der „Šemeš-Wagen" aus dem Jerusalemer Tempel unter Josia (2 Reg. xxiii 11) bezeugt, dass Jahve vorher im Tempel in der Tat als „Šemeš" verehrt wurde, cf. auch Ezech. viii 16. Auch mag es kein Zufall sein, dass in dem ausgesprochenen Tempelpsalm lxxxiv Jahve das Epitheton „Šemeš" trägt, V. 12. Im „Salomo-Psalm" lxxii scheint der ursprüngliche Sinn von V. 17 „. . . vor Šmš soll sein Name sprossen . . ." gewesen zu sein. Ähnlich in V. 5: „Er möge mit Šmš 'dauern' und vor dem Angesicht des Jrḥ Geschlecht auf Geschlecht" [2]). Die salomonische Theologie brauchte ja keine Hemmungen zu haben, bei Gelegenheit des Gebetswunsches, der König solle ewig leben, neben Šmš(-Jhvh) einen anderen Gott anzuführen [3]). Man kann zwar urteilen, der polytheistische Gehalt der Wendung Ps. lxxii 5 sei

[1]) Die einschlägige Literatur s. bei J. A. MONTGOMERY, *l.c.*, S. 141 f. 190 f.

[2]) In diesem Vers, wo es sich um des Königs Lebensdauer handelt (DE LAGARDE liest nach LXX *ja'arik*), müssen in *šmš* und *jrḥ* eher Götter, unsterbliche Lebewesen, als zwei zwar ebenfalls ewige, doch leblose Himmelsgegenstände gesehen werden. Cf. „Ich will dich zählen lassen mit Baʿal die Jahre, mit dem Sohne des El sollst du zählen die Monate", *ANET*[1] S. 151.

[3]) Freilich nur der Gedanke, es könne einmal Jrḥ untergehen, durfte ausgesprochen werden, V.7. Ähnlich sich über Šmš zu äussern, wäre eine Lästerung Jahves gewesen.

in Israel in der Zeit der Entstehung des Psalms schon verschollen gewesen und der in ihr genannte Šmš erst recht nie mit Jahve assoziiert worden, allein man muss, hat einst im Salomo-Spruch 1(3) Reg. viii 53 LXX Šmš neben Jahve als gleichwertiger Name des Gottes gestanden, ernstlich die Möglichkeit erwägen, im Ps. lxxii habe der Psalmist den Gott Salomos zunächst unter dem Namen „Jahve" in 2. Pers. angeredet (V. 1) und im Folgenden noch zweimal (V. 5, 17) unter dem Namen „Šmš" in 3. Pers. erwähnt.

Es interessiert uns am „Bericht von der Tempelbauerklärung und Tempelheiligung" vor allem, dass im Orakel, welches sich Salomo aus Gibeon bringt und welches also höchst wahrscheinlich in Gibeon entstanden ist und überliefert wurde, anscheinend „Šmš" der eigentliche Name des göttlichen Offenbarers war, „Šmš" also für den Gott des vorisraelitischen Gibeon zu halten ist. Allein dies ist das Ergebnis, zu dem wir, von Heller angeregt, bei der Exegese von Jos. x 12-14 ganz unabhängig von 1(3) Reg. viii 53 LXX gekommen sind: das Josua-lied aus dem „Buche des Aufrechten" findet seine einleuchtendste Erklärung, wenn man seinen Kern in einer uralten Verfluchung des Šmš als Schutzgottes von Gibeon, des Jrḥ als Schutzgottes von Ajjalon sieht. Es ist nicht ohne Interesse, dass auf dem Kultort und unter dem Namen der Gottheit, die einst die Israeliten zum Schweigen verflucht hatten, Jahve an Salomo ein Orakel gesprochen haben sollte, ein so wichtiges wie den Befehl zur Gründung des Tempels in Jerusalem.

Unser „Bericht über die Tempelbauerklärung und Tempelheiligung" iii 5a, 15a.bαA; viii 53 LXX; iii 15bαB.β ix 1*-3 scheint neben dem umfangreichen „Baubericht" v 31-vii 51*; x 16-20a den Kern der Salomo-Überlieferung gebildet zu haben. *ha-bajit* v 31 nahm einst das οἴκόν μου des Tempelbaubefehls viii 53 LXX (inmitten von iii 15) wieder auf. Der unmittelbare Zusammenhang von vii 51 und x 16 wurde vom ersten Gestalter der Salomo-Überlieferung aufgelöst: weil mit vii 51 der Bericht über den Tempelbau zu Ende ist — die Vv. x 16-20a gehen den Tempel nicht mehr an — wurde zwischen vii 51 und x 16 die Nachricht über die von Jahve im Geheimen durchgeführte Heiligung des Tempels (ix 1*-3) eingebettet. (Da sich inmitten des eigentlichen Tempelbauberichtes v 31-vi 38; vii 13-51 auch ein Bericht über den Bau des Königs- und Pharaotochterpalastes befindet — vii 1-8a, 8b-12 — musste ix 1 mit *we'et bet ha-melek* und ix 1b ergänzt werden, s. S. 364 Anm. 3). Dieselbe Hand, welche den „Bericht über die Tempelbauerklärung und Tempelheiligung" mit dem „Baubericht" v 31-vii 51*; x 16-20a verknüpft hat, muss wenigstens mit ein paar Worten die Hineintragung der Lade in den neugebauten Tempel erwähnt haben (viii 1-8*). Durch nach und nach eingetragene

Einschaltungen wurden endlich iii 15 von v 31, vii 51 + viii 1-8* von ix 1, und ix 3 von x 16 ziemlich entfernt. Vor allem war die scheinbare Lücke (s.o.) zwischen iii 5a und iii 15 allzu verlockend. Eine Fabel über einen nicht genannten „König", dem ein ebenfalls nicht mit Namen angeführter „Gott" (*ʾelohim*) einen Wunsch zu erfüllen anbietet und, wenn der König die Weisheit zum Fällen von gerechten Urteilssprüchen verlangt, ihm auch „Reichtum und Herrlichkeit" verspricht [1]), wurde auf Salomo bezogen und zwischen iii 5a und iii 15 untergebracht. (Ob das Gespräch zwischen Gott und König im Traum oder wie sonst verlief, sagte die Fabel nicht.) Allein der Ergänzer suchte mit der Fabel vielmehr diejenige Art von Salomos „Weisheit" zu erklären, durch die Salomo anscheinend schon zu seinen Lebzeiten berühmt war, nämlich seine Vertrautheit mit der damaligen internationalen „*ḥokma*"-Weisheit. Deshalb fügte er unmittelbar nach iii 15 die Notiz v 26a hinzu, in der er den von ihm in iii 5b-14 vermissten terminus technicus *ḥokma* benutzt. Als eine andere Fabel über einen „König" ebenfalls auf Salomo bezogen und hinter iii 15 eingesetzt wurde (iii 16-27, 28), war v 26a von iii 15 durch eine andere Einschaltung schon entfernt. Sinnreich wurde weiter der altertümliche ein Verzeichnis der Bauten Salomos enthaltende „Fronbericht" ix 15, 17b, 18a (18b, 19a?) v 27 f. [2]) der Salomo-Überlieferung einverleibt. Dem mit ix 3 definitiv geschlossenen Bericht über den Tempel, den allerwichtigsten Bau Salomos, wurde ein Verzeichnis anderer Bauten Salomos hinzugefügt, ix 15, 17b, 18a (18b, 19a?). Allein seine Fortsetzung, der eigentliche Fronbericht v 27 f., wurde ebenso sinnreich dem Tempelbaubericht v 31 ff. vorangestellt. Ziemlich spät, doch noch vor dem Dtr, wurden die Angaben der „synchronistischen Chronik" S hineingearbeitet [3]). iii 1b spricht über die Zeit vor dem Tempelbau, musste also noch vor iii 4 gesetzt werden (inmitten iii 15 befand sich noch die Tempelbauerklärung viii 53 LXX). ix 17a wurde bei der Gelegenheit der Nennung Gezers in ix 15 (der ursprüngliche „Fronbericht", s.o.) untergebracht. Mit ix 24 läuft S fort. (ix 24 scheint die Vv. ix 19b-22 schon an ihrem gegenwärtigen Ort vorauszusetzen.) v 15aα, 26b, das in der S zwischen ix 24 und ix 26 stand [4]), musste aus Rücksicht auf v 32 („Chiram") und v 28 („Libanon") vor den Tempelbaubericht v 31 ff. und Fronbericht v 27 f. gesetzt werden.

Dem K [5]) schien dabei die Notiz v 26a mit Rücksicht auf iii 28 und v 9 ff. überflüssig. Er hat sie mit v 15aα und v 26b umgeben und so zu einer Nachricht umgedeutet, Jahve habe Salomo die Weisheit zu einem konkreten politischen Entschluss gegeben, die Boten eines ausländischen Herrschers besser aufzunehmen, als es z.B. einst Chanun getan hatte (2 Sam. x 1 ff.). Der Dtr hat in die Salomo-Überlieferung tief eingegriffen.

---

[1]) In der Fabel spiegelt sich etwa die folgende Einstellung des Volkes wider: „wenn sich unsere Könige in erster Reihe um das Durchsetzen des Rechtes kümmerten, würden ihnen die Götter auch den äusseren Glanz gerne verleihen".

[2]) Der Umfang nach A. Jepsen, *Die Quellen des Königsbuches*[1], Halle/S 1953, S. 13 f.

[3]) Die Sache und das Siglum bei A. Jepsen, *l.c.*, S. 30 ff.

[4]) Cf. A. Jepsen, *l.c.*, S. 31.

[5]) Cf. A. Jepsen, *l.c.*, S. 105.

Angriff anderer Stadtstaaten, die die Stadt für die Schliessung des Vertrages mit Josua bestrafen wollten, gerettet. Die Namen der angreifenden Städte und Könige hat der „Sammler" einer an Maqqeda haftenden ätiologischen Sage, die er der Erzählung von der Schlacht bei Gibeon anhängt, entnommen [1]). Die besiegten Könige lässt er nach Süden in die Gegend von Maqqeda auf dem einzigen der *šepela* entlang laufenden Wege fliehen, von dem er die zwei wichtigsten Stationspunkte nennt (Jos. x 10 f.) [2]). Bei der Schilderung des Krieges benutzt der „Sammler" in vier Fällen (x 1, 5b, 8a, 9a) dieselben Wendungen wie in dem nächsten Kapitel [3]). Mit Ausnahme von x 12 f. (wenn nicht auch x 11a, s. Anm. [2])) scheint also Jos. x 1-14 durchaus auf den Sammler zurückzugehen [4]).

A. Alt ist, unter teils veränderten Voraussetzungen, darin zuzustimmen, dass die Gestalt Josuas in dem dem Kapitel zugrundeliegenden Kriegsbericht wurzelhaft ist und von da aus in die vorausgehenden Sagen Eingang gefunden haben mag [5]).

II. 1(3) Reg. viii 53 LXX

Eine willkommene Bestätigung für unsere These, Šmš sei der Schutzgott von Gibeon gewesen, liefert uns ein alter Bericht über das salomonische Heiligtum, der uns in 1 Reg. iii; viii; ix vollständig erhalten vorliegt. Allein er wurde durch lange Einschaltungen und eine Umstellung zersprengt, so dass es zunächst geboten ist, ihn im ursprünglichen Zusammenhang vorzuführen. iii (4-)5a:

(*Und der König begab sich nach Gibeon, um daselbst zu opfern; denn das*

[1]) So M. Noth, *l.c.*, S. 60 f.

[2]) Beth Horon, heute *Bēt ʿŪr*, und Azeqa, heute *Tell Zakarīje* zwischen *Bēt Ǧibrīn* und *ʿArtūf*. — Der Weg *Bēt Ǧibrīn*, *ʿArtūf*, *Bēt Nūba*, *Bēt ʿŪr et-Taḥtā* muss seit uralten Zeiten bestanden haben. Die Landeskundigen könnten befragt werden, ob es auf diesem Wege zwischen den beiden Jos. x 11 genannten Orten nicht Felsenerscheinungen gibt, welche eine ätiologische Auslegung von Jos. x 10 f. erlauben würden. Jos. x 11b fasst zwar die Steine x 11a nicht im wörtlichen Sinn auf, doch mag es sich nur um ein Missverständnis eines Späteren handeln, welcher zwar das Vernichtende des Eingriffes Jahves hervorheben wollte, allein die wunderhaften von Himmel her von Jahve herabgeschleuderten Steinblöcke in blosse Hagelsteine umgesetzt hat.

[3]) M. Noth, *l.c.*, S. 67.

[4]) Jos. x 15 muss erst nach dem „Sammler" hinzugekommen sein. x 19 macht die Annahme einer vorausgehenden Rückkehr nach Gilgal unmöglich (cf. C. Steuernagel, *l.c.*, S. 192). Es ist sicher kein Zufall, dass Jos. x 14b, 15 und 42b, 43 einander gleichen. Es war offenbar nur auf Grund von x 42b, 43, dass x 15 hinter x 14b erschien. Die Vorlage der LXX kannte die sinnlose Zutat noch nicht.

[5]) *Op. c.*, S. 187 f.

war die vornehmste Höhe. Tausend Brandopfer brachte Salomo auf selbigem Altare dar.) Zu Gibeon erschien Jahve dem Salomo des Nachts im Traume.

J. A. MONTGOMERY [1]) streift den Gedanken, Jahves in Gibeon erteilte Gabe an Salomo sei ursprünglich „a temple-plan as in Gudea's case" gewesen („*cf.* the oracle to David, when he purposed to build a temple"), doch vertraut er auf die Ursprünglichkeit der Tradition, welche den König zu Gibeon von Jahve „ein weises und verständiges Herz" verlangen lässt. Allein die grossartige kultische Eröffnung der Offenbarung zu Gibeon [2]) muss ursprünglich auf etwas den Kult Betreffendes hin und unmöglich auf ein Gespräch über ein „weises Herz" angelegt sein. Dass es der Tempelbau war, ergibt sich am klarsten daraus, dass die "zweite" Rede Jahves an Salomo, in ix 2 ausdrücklich mit der ersten „zu Gibeon" stattgehabten in Zusammenhang gebracht, Jahves Antwort auf den Tempelbau war (ix 1 bis zu „Jahve", s.w.) und ihr alleiniger Inhalt die Versicherung war, der Tempel sei für alle Tage geheiligt (ix 3).

Das Gespräch, welches nach dem gegenwärtigen Text Jahve mit Salomo in iii 5b-14 führt, braucht keine ursprünglichere Nachricht verdrängt zu haben. Da der Autor unseres Berichtes den König das ihm zu Gibeon Geoffenbarte öffentlich erklären lassen wird, an dem Ort des künftigen Tempels, schliesst er die Gibeoner Szene, ohne den Inhalt der Offenbarung Jahves mit einem Wort erwähnt zu haben, iii 15a:

Und Salomo erwachte, und siehe, es war ein Traum. [3])

Diese Worte geben dem Leser zu erkennen, er solle vorläufig keine Kenntnis bekommen davon, was Jahve Salomo gesagt hat. Schnell öffnet der Autor die zweite Szene, welche sich diesmal zu Jerusalem abspielt, iii 15bαA:

Und er kam nach Jerusalem und trat vor die Lade.

Aus dem gegenwärtigen Text ist nicht ersichtlich, weshalb sich eigentlich Salomo vor die Lade gestellt hat. Um von dort dem Darbringen der Opfer zuzusehen? Warum eilt überhaupt Salomo von

[1]) *The Books of Kings, ICC*, Edinburgh 1951, S. 107.

[2]) iii 4 ist wahrscheinlich sekundär. „Die Erzählung beginnt ursprünglich ganz deutlich mit v. 5", I. BENZINGER, *Die Bücher der Könige, HK* 1899, S. 15. In unserem Bericht (s.u.) scheint nur „Salomo", nie „der König" gestanden zu haben. Auch eignet sich der Nominalsatz iii 5a besser als Eröffnung einer selbständigen Nachricht. Doch macht iii 4 den Eindruck einer alten und zuverlässigen Nachricht.

[3]) 1 Reg. iii 15a = Gen. xli 7b ist für eine in den Traumerzählungen der salomonischen Zeit geläufige Wendung zu halten. Zwischen beiden Stellen besteht wahrscheinlich keine literarische Abhängigkeit.

Gibeon zur Lade? Er kommt zu Jahve, der ihm in jener Nacht in Gibeon erschienen ist und befohlen hat, ihm, dem auf der Lade thronenden, einen Tempel zu bauen. Salomo tritt an die Lade heran, um von dort, von der Stelle des künftigen Adyton, der versammelten Menge feierlich Jahves Tempelbaubefehl zu verkündigen, viii 53 LXX (cf. viii 12 M):

Damals sprach Salomo:
„Šemeš erklärte 'vom' Himmel 'her',
Jahve sprach 'zu mir',
im Dunkel wolle er wohnen:
»Eifrig baue mein Haus,
ein Heiligtum (zur) Wohnstätte für 'mich',
dass ich dort sitze in Ewigkeit«."
Das steht ja geschrieben im Buch des 'Aufrechten' [1]).

Es sollte kein Zweifel darüber bestehen, dass die Lesung der LXX in jeder Hinsicht ursprünglicher ist als die von M. Es gibt mehrere Gründe dafür, den Spruch hinter iii 15bαA zu setzen.

1. Es ist zu erwarten, dass Salomo Jahves Befehl zum Tempelbau (οἰκοδόμησον) vor dem Beginn der Bauarbeiten erklärt hat und nicht nach ihrer Beendigung, so viii 12, auch viii 53 LXX; Jahves Tempelbaubefehl wurde in viii 12 zu Salomos Tempelbaubericht geändert anscheinend eben infolge der Versetzung des Spruches in die Zeit nach der Beendigung des Baues; auch ist die Ursprünglichkeit der Stellung des Spruches in viii 12 angesichts einer anderen Stellung in der LXX problematisch.

2. Hatte die „zweite" Offenbarung an Salomo (ix 2) ein Orakel zum Inhalt (ix 3, s.w.), so ist zu erwarten, dass auch die „erste" Offenbarung zu Gibeon aus einem Orakel und keinem Gespräch bestand; und hatte das „zweite" Orakel den Tempel zum Gegenstand, muss dasselbe auch bei dem ersten, „zu Gibeon" (ix 2) mitgeteilten, der Fall gewesen sein.

3. Versetzen wir viii 53 LXX nach iii 15, gewinnen iii 5a und iii 15 glänzend an Zusammenhang und Verständlichkeit.

Die oben dargebotene Rekonstruktion von viii 53 LXX gibt u. E. bei möglichst grosser Einfachheit den besten Sinn. Zuerst gilt es,

---

[1]) Es ist mit WELLHAUSEN *ha-jašar* zu lesen, *Die Composition*[3], 1899, S. 269.

den griechischen Text in das Hebräisch zurückzuübersetzen, unter Berücksichtigung von M:

šmš hdjʿ bšmjm jhwh	/3/	*bnh tbnh bjtj*
ʾmr	/3/	*zbl mkwn lk*
lškn bʿrpl	/2/	*lšbt ʿwlmjm*

Den ersten Teil des Spruches solle Jahve der Sonne, den zweiten Salomo gesagt haben. Allein diese Unebenheit verschwindet, lesen wir „Jahve" am Anfang der zweiten Zeile statt am Ende der ersten. Der Offenbarer ist Šmš-Jhvh. Der Angeredete ist Salomo allein. Die Lücke in der zweiten Zeile ist mit *ʾelaj* auszufüllen, cf. Ps. ii 7. (Nachdem Šmš als Akk. aufgefasst worden war, musste *ʾelaj* gestrichen werden.) Zu Salomo hat freilich Šmš „von" Himmel „her" geredet. (Zur „Sonne" dagegen konnte Jahve nur „im" Himmel sprechen.) Statt *lk* (σαυτῷ) ist freilich *lj* zu lesen. Hinter σαυτῷ scheint die Vorstellung zu stehen, Jahve habe Salomo Befehl zum Bau wie des Tempels (οἴκόν μου) so auch des Königspalastes (οἶκον ἐκπρεπῆ σαυτῷ) gegeben [1]).

Der feierliche Vortrag des Orakels muss freilich ein kultisches Nachspiel gehabt haben, iii 15bαB.β:

Und er opferte Brandopfer und brachte Heilsopfer dar, darauf liess er für alle seine Diener ein Mahl bereiten [2]).

Ähnliche Opfer und Mahle hat an derselben Stätte bei einer anderen singulären Gelegenheit David verrichtet, nämlich, nachdem er die Lade auf ihrem künftigen Dauerposten aufgestellt hatte, 2 Sam. vi 17 ff.

Seinen Bericht schliesst unser Autor mit einer nicht minder wichtigen dritten Szene, ix 1*-3:

Und es geschah, als Salomo den Bau des Tempels Jahves . . . [3]) *zu Ende geführt hatte, da erschien Jahve dem Salomo zum zweiten Male, wie er ihm zu Gibeon erschienen war. Und Jahve sprach zu ihm*:

„*Ich habe gehört dein Gebet und dein Flehen* [4]),
das du gebracht hast vor mich:

---

[1]) Andere Rekonstruktionsversuche s. bei J. A. Montgomery, *l.c.*, S. 190 f.
[2]) Wenn nicht *va-jaʿal Šelomo ʿolot va-jaʿaś mište lekol ʿabadau* zu lesen ist.
[3]) „Wahrscheinlich ist der Vers nur bis *jahve* inkl. ursprünglich", A. Šanda, *Die Bücher der Könige* I, *EH* 1911, S. 248.
[4]) Nachgeahmt in viii 28, 38, 45, 49, 54.

ich habe geheiligt diesen Tempel,
den du gebaut hast für 'mich',
und es sollen sein meine Augen [1]) *und mein Herz*
daselbst alle Tage" [2]).

Der Gründer des Heiligtums — erfährt der Leser — soll wissen, dass er seine Bau- und Gebetspflicht fehlerlos erfüllt hat und dass Jahve den Bau zu eigen angenommen hat, ihn für „alle Tage" zu seiner heiligen Stätte geweiht hat.

Unser „Bericht über die Tempelbauerklärung und Tempelheiligung" sind zwei Sprüche, zu welchen in einer sehr knappen Weise das Wichtigste über die Umstände gesagt ist, unter welchen sie ausgesprochen wurden, der erste von Salomo, der andere von Jahve. Es besteht zwischen ihnen ein beträchtlicher Unterschied. Der erstere atmet die uralte Tempelideologie: der Tempel ist die Wohnung der Gottheit selbst. Der andere ist sozusagen „aufklärerisch": der Tempel ist lediglich die Stätte von Jahves huldvollen Aufmerksamkeit. Nichts fordert eine spätere Datierung des letzteren als in die Zeit Salomos oder bald nachher.

Unser Interesse gilt dem ersten der beiden Sprüche, 1 (3) Reg. viii 53 LXX. Er selbst nennt weder Salomo noch Jerusalem, und Jahve erst hinter Šmš gleichsam als sein Epitheton. Bedenkt man, dass er, wie oben nachgewiesen wurde, von dem israelitischen Autor des „Berichtes über die Tempelbauerklärung und Tempelheiligung" in Verbindung mit Gibeon gesehen wurde, darf man schliessen, es handle sich um ein vorisraelitisches, Gibeoner Gut. „Šmš", das erste Wort des Spruches, war ursprünglich der eigentliche Name des Offenbarers, während „Jahve" der zweiten Zeile ein Epitheton der kanaanäischen Gottheit ersetzt hat. Von Haus aus galt offenbar für den Sprecher des Spruches der uns unbekannte Gründer des Šmš-Tempels zu Gibeon. Das „Buch des Aufrechten" bringt freilich den Spruch in einer jahvisierten Form vor und schreibt ihn Salomo zu, und der Autor unseres „Berichtes über die Tempelbauerklärung und Tempelheiligung" weiss darüber hinaus, dass Salomo unseren

---

[1]) Nachgeahmt in viii 29, 52.

[2]) *šm'tj ʾt tplṯk wʾt ṯntk ʾšr hṯhnnth lpnj* 3-2
qdštj ʾt hbjt hzh ʾšr bnjth lj 3-2
whjw ʿjnj wlbj šm kl hjmjm 3-2

ix 1-9 wird fast allgemein restlos dem Dtn zugeschrieben. C. F. Burney (*DB*[8], 1910, S. 862.864) macht eine Ausnahme mit seiner Erkenntnis, ix 3 hebe sich von seiner Umgebung als ein älteres Gut deutlich ab.

Spruch in Gibeon erhielt und ihn gleich darauf in Jerusalem vor der Lade öffentlich verkündete. Dies findet die einfachste Erklärung in der Annahme, Salomo habe sich in der Tat nach Gibeon um den Befehl zum Tempelbau begeben und habe ihn am nächsten Tage auf dem künftigen Bauplatz erklärt. Dass Salomo den Jerusalemer Tempel, unter ägyptischem und tyrischem Einfluss, als einen Sonnentempel gegründet hat, wird immer von neuem behauptet [1]). Salomo muss es als willkommen empfunden haben, dass in Gibeon, der Stadt, welche in vorköniglicher Zeit in den Stamm Benjamin aufgenommen worden war und Salomo in der Tat ohne Zweifel für israelitisch galt (s.w.), in seiner Zeit Jahve als ein Sonnengott verehrt wurde. Freilich musste der Tempel, den Salomo zu bauen beabsichtigte, in Jerusalem stehen. Um dennoch einen Anschluss an die Sonnentradition der Jerusalem nahen Stadt herzustellen, begab sich Salomo nach Gibeon, um dort den Tempelbaubefehl zu bekommen. Es war der zu Gibeon verehrte Jahve, der Salomo befiehlt, ihm einen Tempel zu bauen, und wie in Gibeon wollte er — meinte Salomo — in seinem Tempel zu Jerusalem als Sonnengott und unter dem Namen „Šmš" verehrt werden.

Die Nachricht über die Beseitigung der „Šemeš-Rosse" und der „Šemeš-Wagen" aus dem Jerusalemer Tempel unter Josia (2 Reg. xxiii 11) bezeugt, dass Jahve vorher im Tempel in der Tat als „Šemeš" verehrt wurde, cf. auch Ezech. viii 16. Auch mag es kein Zufall sein, dass in dem ausgesprochenen Tempelpsalm lxxxiv Jahve das Epitheton „Šemeš" trägt, V. 12. Im „Salomo-Psalm" lxxii scheint der ursprüngliche Sinn von V. 17 „. . . vor Šmš soll sein Name sprossen . . ." gewesen zu sein. Ähnlich in V. 5: „Er möge mit Šmš 'dauern' und vor dem Angesicht des Jrḥ Geschlecht auf Geschlecht" [2]). Die salomonische Theologie brauchte ja keine Hemmungen zu haben, bei Gelegenheit des Gebetswunsches, der König solle ewig leben, neben Šmš(-Jhvh) einen anderen Gott anzuführen [3]). Man kann zwar urteilen, der polytheistische Gehalt der Wendung Ps. lxxii 5 sei

---

[1]) Die einschlägige Literatur s. bei J. A. Montgomery, *l.c.*, S. 141 f. 190 f.

[2]) In diesem Vers, wo es sich um des Königs Lebensdauer handelt (de Lagarde liest nach LXX *ja'arik*), müssen in *šmš* und *jrḥ* eher Götter, unsterbliche Lebewesen, als zwei zwar ebenfalls ewige, doch leblose Himmelsgegenstände gesehen werden. Cf. „Ich will dich zählen lassen mit Ba'al die Jahre, mit dem Sohne des El sollst du zählen die Monate", *ANET*[1] S. 151.

[3]) Freilich nur der Gedanke, es könne einmal Jrḥ untergehen, durfte ausgesprochen werden, V.7. Ähnlich sich über Šmš zu äussern, wäre eine Lästerung Jahves gewesen.

in Israel in der Zeit der Entstehung des Psalms schon verschollen gewesen und der in ihr genannte Šmš erst recht nie mit Jahve assoziiert worden, allein man muss, hat einst im Salomo-Spruch 1(3) Reg. viii 53 LXX Šmš neben Jahve als gleichwertiger Name des Gottes gestanden, ernstlich die Möglichkeit erwägen, im Ps. lxxii habe der Psalmist den Gott Salomos zunächst unter dem Namen „Jahve" in 2. Pers. angeredet (V. 1) und im Folgenden noch zweimal (V. 5, 17) unter dem Namen „Šmš" in 3. Pers. erwähnt.

Es interessiert uns am „Bericht von der Tempelbauerklärung und Tempelheiligung" vor allem, dass im Orakel, welches sich Salomo aus Gibeon bringt und welches also höchst wahrscheinlich in Gibeon entstanden ist und überliefert wurde, anscheinend „Šmš" der eigentliche Name des göttlichen Offenbarers war, „Šmš" also für den Gott des vorisraelitischen Gibeon zu halten ist. Allein dies ist das Ergebnis, zu dem wir, von Heller angeregt, bei der Exegese von Jos. x 12-14 ganz unabhängig von 1(3) Reg. viii 53 LXX gekommen sind: das Josua-lied aus dem „Buche des Aufrechten" findet seine einleuchtendste Erklärung, wenn man seinen Kern in einer uralten Verfluchung des Šmš als Schutzgottes von Gibeon, des Jrḥ als Schutzgottes von Ajjalon sieht. Es ist nicht ohne Interesse, dass auf dem Kultort und unter dem Namen der Gottheit, die einst die Israeliten zum Schweigen verflucht hatten, Jahve an Salomo ein Orakel gesprochen haben sollte, ein so wichtiges wie den Befehl zur Gründung des Tempels in Jerusalem.

Unser „Bericht über die Tempelbauerklärung und Tempelheiligung" iii 5a, 15a.bαA; viii 53 LXX; iii 15bαB.β ix 1*-3 scheint neben dem umfangreichen „Baubericht" v 31-vii 51*; x 16-20a den Kern der Salomo-Überlieferung gebildet zu haben. *ha-bajit* v 31 nahm einst das οἶκόν μου des Tempelbaubefehls viii 53 LXX (inmitten von iii 15) wieder auf. Der unmittelbare Zusammenhang von vii 51 und x 16 wurde vom ersten Gestalter der Salomo-Überlieferung aufgelöst: weil mit vii 51 der Bericht über den Tempelbau zu Ende ist — die Vv. x 16-20a gehen den Tempel nicht mehr an — wurde zwischen vii 51 und x 16 die Nachricht über die von Jahve im Geheimen durchgeführte Heiligung des Tempels (ix 1*-3) eingebettet. (Da sich inmitten des eigentlichen Tempelbauberichtes v 31-vi 38; vii 13-51 auch ein Bericht über den Bau des Königs- und Pharaotochterpalastes befindet — vii 1-8a, 8b-12 — musste ix 1 mit *we'et bet ha-melek* und ix 1b ergänzt werden, s. S. 364 Anm. 3). Dieselbe Hand, welche den „Bericht über die Tempelbauerklärung und Tempelheiligung" mit dem „Baubericht" v 31-vii 51*; x 16-20a verknüpft hat, muss wenigstens mit ein paar Worten die Hineintragung der Lade in den neugebauten Tempel erwähnt haben (viii 1-8*). Durch nach und nach eingetragene

Einschaltungen wurden endlich iii 15 von v 31, vii 51 + viii 1-8* von ix 1, und ix 3 von x 16 ziemlich entfernt. Vor allem war die scheinbare Lücke (s.o.) zwischen iii 5a und iii 15 allzu verlockend. Eine Fabel über einen nicht genannten „König", dem ein ebenfalls nicht mit Namen angeführter „Gott" (*ʾelohim*) einen Wunsch zu erfüllen anbietet und, wenn der König die Weisheit zum Fällen von gerechten Urteilssprüchen verlangt, ihm auch „Reichtum und Herrlichkeit" verspricht [1]), wurde auf Salomo bezogen und zwischen iii 5a und iii 15 untergebracht. (Ob das Gespräch zwischen Gott und König im Traum oder wie sonst verlief, sagte die Fabel nicht.) Allein der Ergänzer suchte mit der Fabel vielmehr diejenige Art von Salomos „Weisheit" zu erklären, durch die Salomo anscheinend schon zu seinen Lebzeiten berühmt war, nämlich seine Vertrautheit mit der damaligen internationalen „*ḥokma*"-Weisheit. Deshalb fügte er unmittelbar nach iii 15 die Notiz v 26a hinzu, in der er den von ihm in iii 5b-14 vermissten terminus technicus *ḥokma* benutzt. Als eine andere Fabel über einen „König" ebenfalls auf Salomo bezogen und hinter iii 15 eingesetzt wurde (iii 16-27, 28), war v 26a von iii 15 durch eine andere Einschaltung schon entfernt. Sinnreich wurde weiter der altertümliche ein Verzeichnis der Bauten Salomos enthaltende „Fronbericht" ix 15, 17b, 18a (18b, 19a?) v 27 f. [2]) der Salomo-Überlieferung einverleibt. Dem mit ix 3 definitiv geschlossenen Bericht über den Tempel, den allerwichtigsten Bau Salomos, wurde ein Verzeichnis anderer Bauten Salomos hinzugefügt, ix 15, 17b, 18a (18b, 19a?). Allein seine Fortsetzung, der eigentliche Fronbericht v 27 f., wurde ebenso sinnreich dem Tempelbaubericht v 31 ff. vorangestellt. Ziemlich spät, doch noch vor dem Dtr, wurden die Angaben der „synchronistischen Chronik" S hineingearbeitet [3]). iii 1b spricht über die Zeit vor dem Tempelbau, musste also noch vor iii 4 gesetzt werden (inmitten iii 15 befand sich noch die Tempelbauerklärung viii 53 LXX). ix 17a wurde bei der Gelegenheit der Nennung Gezers in ix 15 (der ursprüngliche „Fronbericht", s.o.) untergebracht. Mit ix 24 läuft S fort. (ix 24 scheint die Vv. ix 19b-22 schon an ihrem gegenwärtigen Ort vorauszusetzen.) v 15aα, 26b, das in der S zwischen ix 24 und ix 26 stand [4]), musste aus Rücksicht auf v 32 („Chiram") und v 28 („Libanon") vor den Tempelbaubericht v 31 ff. und Fronbericht v 27 f. gesetzt werden.

Dem K [5]) schien dabei die Notiz v 26a mit Rücksicht auf iii 28 und v 9 ff. überflüssig. Er hat sie mit v 15aα und v 26b umgeben und so zu einer Nachricht umgedeutet, Jahve habe Salomo die Weisheit zu einem konkreten politischen Entschluss gegeben, die Boten eines ausländischen Herrschers besser aufzunehmen, als es z.B. einst Chanun getan hatte (2 Sam. x 1 ff.). Der Dtr hat in die Salomo-Überlieferung tief eingegriffen.

[1]) In der Fabel spiegelt sich etwa die folgende Einstellung des Volkes wider: „wenn sich unsere Könige in erster Reihe um das Durchsetzen des Rechtes kümmerten, würden ihnen die Götter auch den äusseren Glanz gerne verleihen".

[2]) Der Umfang nach A. JEPSEN, *Die Quellen des Königsbuches*[1], Halle/S 1953, S. 13 f.

[3]) Die Sache und das Siglum bei A. JEPSEN, *l.c.*, S. 30 ff.

[4]) Cf. A. JEPSEN, *l.c.*, S. 31.

[5]) Cf. A. JEPSEN, *l.c.*, S. 105.

Er hat das von ihm vorgefundene Gibeoner Gespräch iii 5b-14* erweitert und mittels ix 4-9 die beiden Offenbarungen (*r'h* Ni.) an Salomo ins Gleichgewicht gebracht. (Nach dem gegenwärtigen Text beruft sich Jahve mit ix 3 auf die von Salomo selbst unlängst miterlebte materielle Heiligung des Tempels viii 10 f. So wurde aus der Verkündigung Jahves über die geheim stattgefundene, von einem Menschen überhaupt nicht wahrnehmbare Tempelheiligung lediglich ein Anhängsel zu viii 10f. und Einleitung zum sekundären Passus ix 4-9 gemacht.) Es war ohne Zweifel erst der Dtr, der viii 53 LXX aus iii 15 entfernte, um den Zusammenhang zwischen der Hoheit in Gibeon und dem Tempel in Jerusalem zu vertuschen. Hat er den Befehl zum Tempelbau aufgehoben, musste er einen neuen schaffen. Ohne Bedenken setzte er ihn ein paar Verse nach Jahves Verbot, ihm einen Tempel zu bauen (2 Sam. vii 13, cf. vii 1-7). Auf 2 Sam. vii 13 nahm er in seiner Einschaltung 1 Reg. v 15aβ-25 Bezug (v 19). Doch hat er Salomo selbst nicht ohne Orakel gelassen. vi 11-13 scheint eine Art Ersatz für viii 53 LXX zu sein. — Wir hoffen gezeigt zu haben, dass sich unter der Annahme, unser „Bericht über die Tempelbauerklärung und Tempelheiligung" habe neben dem „Baubericht" v 31-vii 51*; x 16-20a den Kernbestand der Salomo-Überlieferung gebildet, ein verständliches Bild vom Werdegang dieser zeichnen lässt.

III. Num. xxv 4 und 2 Sam. xxi 6, 9.

Etwas über die Art, in welcher Šmš in Kenaan verehrt wurde, erfahren wir aus Num. xxv 4. Dort lesen wir im Jahves Befehl an Mose *wehoqa' 'otam neged ha-šemeš*. Es handelt sich offensichtlich um eine von Haus aus kanaanäische Wendung *hoqia' neged Šmš*, „vor dem Angesicht des Šmš verrenken" [1]). Unter der Annahme, diese Art des Sühnopfers (cf. Num. xxv 4b) sei von den Kanaanäern wie dem Šmš, so auch anderen Göttern dargebracht worden, wäre es schwer begreiflich, warum nach der Jahvisierung der Opferart eben Šmš noch eine deutliche Spur in der israelitischen Wendung hinterlassen hätte. Man darf also schliessen, die Opferart *hoqia'* sei in Kenaan speziell dem Šmš dargebracht worden [2]).

Führt uns Num. xxv 4 zu Šmš, so 2 Sam. xxi, die andere der zwei at. Stellen, in welchen *hoqia'* vorkommt, nach Gibeon. In der Bitte der Gibeoniten an David, an Saul Rache nehmen zu dürfen, 2 Sam.

[1]) Nach H. Holzinger, *Numeri*, *KHC* 1903, S. 192 galt der Brauch von Haus aus Ba'al als Sonnengott. Doch der Wortlaut der Wendung allein spricht eher für Šmš.

[2]) Dasselbe scheint übrigens auch über einen anderen grausamen Brauch, *tala 'al 'es*, gelten zu müssen. Die Jos. viii 29; x 27 aufgezeichneten Wendungen mögen von Haus aus gelautet haben: *kebo' Šmš* und *le'et bo' Šmš*, d.h. „als Šmš (in seinen unterirdischen Palast) einzutreten sich anschickte". Keinem Nachtdämonen, sondern Šmš wurden die Leichen ausgestellt, sie sollten also auf den Bäumen hängen, nur solange sie Šmš sehen konnte.

xxi 6, heisst es: "Es sollen uns sieben Männer von seinen Nachkommen ausgeliefert werden, dass wir sie in Gibeon auf dem Berge Jahves dem Jahve verrenken" [1]). Die Vermutung liegt nahe, die Gibeoniten hätten bei ihrer Rache an Saul Jahve nicht anders verehrt, als sie ihre ursprüngliche Gottheit zu verehren pflegten, noch bevor sie diese mit Jahve identifizierten [2]). Auf Grund von Num. xxv 4; 2 Sam. xxi 6 allein, ohne Jos. x 12 und 1 Reg. iii 5, 15, viii 53 LXX heranzuziehen, muss es also zwar nicht für bewiesen, doch ohne Zweifel für das wahrscheinlichste gelten, der ehemalige Gott von Gibeon sei Šmš gewesen.

IV. Gibeon — die Stadt des benjaminitischen Schicksals.

Im Vorhergehenden haben wir eine Auffassung der Stellung Gibeons inmitten Israels gestreift, auf die näher einzugehen ist. Die übliche Annahme, die Gibeoniten hätten sich den Israeliten gegenüber einen „Rest von Unabhängigkeit" bewahrt, der ihnen in der vorköniglichen Zeit vertragsmässig als ein Privileg verbürgt (Jos. ix), später von Saul angegriffen (2 Sam. xxi 1) und von David wieder respektiert wurde, scheitert vollkommen an 2 Sam. xxi 6. Hier treten die Gibeoniten als Jahveverehrer auf. Allein Jahve können sie — keine Nomaden wie z.B. die Midianiter, sondern Kanaanäer — nur von den Israeliten und als den „Gott Israels" kennen gelernt haben, und es ist durchaus unmöglich, dass sie den Gott der israelitischen Amphiktyonie [3]) verehrt hätten, ohne ihre Mitglieder zu sein. Es ist also bei jeder Untersuchung der Frage der Gibeoniten von der Behauptung M. Noths auszugehen, dass in der vorköniglichen Zeit

---

[1]) Nach der einleuchtenden Konjektur Wellhausens. Die LXX liest: καὶ ἐξηλιάσωμεν αὐτοὺς τῷ κυρίῳ ἐν Γαβαων. Es ist freilich nur auf Grund von Num. xxv 4 dazu gekommen, dass die LXX in 2 Sam. xxi 6 ἥλιος und Γαβαων zusammenstellt.

[2]) Der rätselhafte Zug der Rizpa-Erzählung, die arme Mutter habe nur so lange die Leichen ihrer Söhne vor den Vögeln und wilden Tieren geschützt, „bis Regen von Himmel auf sie niederfiel", lässt einen uralten gibeonitischen Brauch vermuten. Im Falle einer katastrophalen Dürre wären danach einer oder mehrere Gibeoniten ausgelost, auf dem heiligen Šmš-Berg (=*har Jahve* 2 Sam. xxi 6 Welth., cf. *har-ḥeres* Jud. i 35) dem Šmš „verrenkt" und so lange ihm ausgesetzt gelassen worden, bis der Gott Regen gewährte. Damit die Leichen nicht von Vögeln und wilden Tieren zerrissen werden, bevor der Gott den Regen gegeben hätte, mussten die Toten bewacht werden und selbstverständlich war es die Mutter oder eine andere nahe weibliche Verwandte des Ausgelosten, der diese Pflicht oblag.

[3]) M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, *BWANT* 52, Stuttgart 1930, S. 113 f. 121.

die vier Jos. ix 17 genannten Städte mit Gibeon an der Spitze „in den benjaminitischen Stammesverband aufgenommen wurden" [1]). Diese Erkenntnis macht es möglich, eine vertiefte Deutung der Geschichte Gibeons — und Benjamins — zu entwerfen.

Die Aufnahme einer kanaanäischen Stadt in einen israelitischen Stamm war freilich keine Ausnahme. Noth liest aus Num. xxvi drei, wenn nicht fünf solche Fälle heraus [2]). Doch ist der Fall der Heviter von Gibeon und Umgebung merkwürdig: eine ganze Städtefamilie ersucht um Aufnahme in „einen der kleinsten Stämme Israels" (1 Sam. ix 21). Dazu muss sie einen Grund gehabt haben, und das war wohl kaum ein Druck seitens Benjamins. Vielmehr war es eine Gefahr seitens Ephraims. Ephraim war in der vorköniglichen Zeit ein über seine Grenzen hinausstrebender Stamm, wie durch die ephraimitische Kolonisation Transjordaniens bezeugt ist [3]). Es waren die Ephraimiten, die Bethel, eine unmittelbar an das hevitische Territorium angrenzende Stadt, eingenommen und ihre Bevölkerung ausgerottet haben (Jud. i 22 ff.). Weiterhin werden wir mit der Hypothese rechnen, die Gibeoniten hätten sich dem Stamm Benjamin angeschlossen, um sich vor einer vernichtenden Aggression seitens Ephraims zu bewahren.

Haben die Benjaminiten den Hevitern die gesuchte Mitgliedschaft in der Amphiktyonie verliehen, liefen sie freilich Gefahr, Ephraims Feindschaft ertragen zu müssen. Der Amphiktyonenkrieg [4]) Jud. xix-xx scheint eine Entladung dieser Feindschaft gewesen zu sein. Die Benjaminiten mögen sich gegen die Amphiktyonie, welche für den klagenden Ephraim Partei ergriffen hatte, deshalb aufgelehnt haben, da sie sich klar bewusst waren, was der eigentliche Grund des ephraimitischen Eiferns für das Einhalten des Amphiktyonenrechts gewesen sei. Auch muss man mit der Möglichkeit rechnen, dass es mit dem Zwischenfall in Gibea ein anderes Bewenden hatte, als Jud. xx berichtet, und dass Ephraim den Amphiktyonenkrieg gegen Benjamin nicht mit Recht hervorgerufen hat. So oder so, es drängt sich auf, es auf eine bedenkliche Wandlung in Benjamin zurückzuführen, dass in Jud. xix den benjaminitischen Bewohnern von Gibea sexuelle Ausschweifung zur Schuld gemacht wird, eine Sünde, welche bei den Israeliten für typisch kanaanäisch galt: die

---

[1]) *Geschichte Israels*[2], Berlin 1955, S. 135.
[2]) *Das System*, S. 126 f.
[3]) M. Noth, *Geschichte Israels*[2], S. 61.
[4]) M. Noth, *Das System*, S. 170.

Aufnahme der Heviter in den Stamm mag bei einem Teil der Benjaminiten, besonders denen, welche den Hevitern benachbart waren, eine Kanaanisierung der Lebensweise zur Folge gehabt haben. Dies angenommen, wird es verständlicher, dass in Gilgal, wo sich das Stammesheiligtum befand [1]), eine rigoristische antihevitische Partei in Erscheinung tritt. Sie ist es, welche aus sich Jos. ix und Jud. ii 1-5 hervorgegeben hat und aus welcher nachher Saul hervorgehen sollte.

Die Spitze von Jos. ix wird nicht verstanden, solange man nicht sieht, dass die Sage eigentlich eine äusserst tendenziöse Diffamierung jenes feierlichen Vertragsaktes ist, durch den die vier kanaanäischen Städte in den Verband des Stammes Benjamin aufgenommen wurden. Nicht mit Recht, will Jos. ix sagen, rechnen sich die Gibeoniten unter die „Benjaminiten" und berufen sich auf einen „Vertrag". Es wurde zwar mit ihnen einst ein „Vertrag" geschlossen, allein nicht von den Ältesten unseres Stammes, sondern vom Kollegium der zwölf „Sprecher" als Repräsentanten Gesamtisraels [2]); und nichts anderes hatte der „Vertrag" zum Inhalt als die Verpflichtung seitens Israels, die Gibeoniten am Leben zu lassen. Deshalb ist die vor kurzem stattgefundene Bundesschliessung unserer Ältesten mit den Gibeoniten, bei der jener ursprüngliche „Vertrag" ignoriert wurde, für ungültig zu erklären. Vollberechtigte Stammesgenossen zu geduldeten Parias zu erniedrigen, war die eigentliche Absicht des Schöpfers der Sage [3]).

Die Aufnahme der Gibeoniten in Benjamin ist nicht zu tief in die Richterzeit zu legen. Die Sippenliste Num. xxvi muss älter sein, da in ihr die vier kanaanäischen Städte als benjaminitische Sippen noch fehlen [4]). In der Zeit Sauls ist die Gibeonitenfrage noch durchaus lebendig. Auch die Kap. Jud. xix-xx, die wir mit der Aufnahme der Gibeoniten in Benjamin in Zusammenhang bringen, führen uns in jene Zeit: das Zentrum der Amphiktyonie und die Lade sind nicht

---

[1]) M. Noth, *Josua*[2], S. 12.

[2]) Dazu, dass in Jos. ix sich Josua auch literarisch als sekundär erweist, s. M. Noth, *Josua*[2], S. 35. S. 55.

[3]) Eine Misstimmung mit der Stellungnahme der um Gilgal gruppierten Partei finden wir in 2 Sam. iv 2b. Der Autor wollte sagen: als ich eben zwei Beerothiten als Benjaminiten bezeichnet hatte, wollte ich sie nicht etwa für benjaminitische Schutzbürger inmitten einer hevitischen Stadt erklären; sie gelten mir für Benjaminiten eben als Beerothiten, denn ich halte diese, zum Unterschied von unseren Antiheviten, für vollberechtigte Angehörige Benjamins. (An Davids Hof wurden ja die Gibeoniten für Israeliten gehalten, s.u.)

[4]) M. Noth, *Geschichte Israels*[2], S. 135.

mehr in Sichem, sondern in Bethel (Jud. xx 26 f.) [1]). Wenn der Ladetempel zu Silo keine lange Dauer hatte, kann die Aufnahme der Gibeoniten in Benjamin in der Tat nicht lange vor dem Antritt Sauls zum Königtum stattgefunden haben.

Im Hintergrund der antigibeonitischen Pogrome Sauls scheint der Ephraimite Samuel gesteckt zu haben. Er hat Saul zum König vielleicht ausser anderem auch mit der Bestimmung gesalbt, die Gibeoniten auszurotten. Cf. Samuels Forderung an Saul, Amalek auszutilgen, 1 Sam. xv 1 ff. Saul mag durch die Ausrottung der Gibeoniten den Prozess der Kanaanisierung seines Stammes aufzuhalten versucht haben, wie auch, Benjamin bei anderen Stämmen und besonders bei Ephraim annehmbarer zu machen.

Im Bericht 2 Sam. xxi 1 ff., aus dem allein wir von Sauls unter den Gibeoniten angerichtetem Blutbade Kenntnis haben, ist scharf zwischen dem Bericht selbst und der Glosse V. 2b, 3a zu scheiden. Der Glossator stellt sich auf den Standpunkt der „gemässigten Antiheviten" von Jos. ix, der Autor des Berichtes dagegen auf den davidischen, d.h. er erkennt die Gibeoniten als Mitglieder Israels an. Jahve rächt die von Saul massakrierten Gibeoniten (V. 1), offenbar als Mitglieder des Bundesvolkes. In V. 5 benutzen die Gibeoniten den amphiktyonalen Terminus *gebul Jiśra'el* [2]) nicht nur als Bezeichnung des Machtbereichs Sauls, sondern vor allem als Bezeichnung ihres breiteren Vaterlandes, welches sie durch die Aufnahme in Benjamin gewonnen haben. Niemand anderem als ihrem Gott Jahve können sie die Sauliden opfern (V. 6, 9).

Die Frage, ob man sie als Israeliten anerkenne oder nicht, konnte, wie Sauls Ausrottungsversuche zeigen, leicht für die Gibeoniten zur Frage des Lebens und des Todes werden. Es ist zu erwarten, dass sie sich dem Jahveglauben um so entschiedener anschlossen, je lauter ihre Zugehörigkeit zu Jahve und Israel bestritten wurde. Vor David bekennen sie sich zu Jahve (2 Sam. xxi 6). Unter Salomo, wie wir aus 1(3) Reg. viii 53 LXX herausgelesen haben, wurde in Gibeon Šmš-Jhvh verehrt [3]). Erst seit David waren die Gibeoniten vor ihren Widersachern aus eigenem Stamm wie aus Ephraim sicher. Man kann bezweifeln, ob die Davididen nach der Reichstrennung es vermocht

[1]) Cf. A. Alt, „Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel", *Kleine Schriften* I, München 1953, S. 79 ff., und M. Noth, *Geschichte Israels*[2], S. 90 ff.

[2]) M. Noth, *Das System*, S. 109.

[3]) Nicht anders als einst die Sippengötter der nachmaligen Israeliten (A. Alt, *Der Gott der Väter*, *BWANT* 12, Stuttgart 1929) ist der gibeonitische Šmš mit „Jahve dem Gott Israels" nach dem Eintritt Gibeons in die israelitische Amphiktyonie verschmolzen worden.

hätten, das für sie als Vorgelände Jerusalems so wichtige hevitische Territorium beizubehalten, wenn ihnen die einheimische Bevölkerung, um nicht unter die ephraimitische Herrschaft zu gelangen, nicht schlechthin angehangen hätte. Ebenso begreiflich ist es, dass das „rein" benjaminitische Jericho samt Umgebung im Verband mit den Nordstämmen verblieben ist [1]).

Die benjaminitischen Rigoristen, obwohl sie Israel den ersten König geschenkt haben und obwohl es sehr ernste Motive waren, aus welchen heraus sie zu ihrer Einstellung gelangten (cf. Jud. ii 1-5) — sie haben eine deutliche Spur im AT hinterlassen — bildeten wahrscheinlich in Benjamin immer nur eine Minderheit. Sie mögen im Stamm als eine Expositur Ephraims verrufen gewesen sein. Jedenfalls hiess es, dass „Benjamin" dem „Haus David" anheimgefallen ist [2]).

Der letzte Grund dafür, dass Benjamin seine Gemeinschaft mit dem ihm in mancher Hinsicht so nahen Stamm brach und seine Schicksale mit dem „Haus David", welches ihm von Haus aus fremd war, verband, lag also wahrscheinlich noch in der vorköniglichen Zeit: in dem Entschluss der Ältesten Benjamins, ohne Konsultation mit dem mächtigen Bruderstamm oder sogar trotz seines Protestes eine Reihe kanaanäischer Städte in den Stamm aufzunehmen. Es mag sein, dass sich die Gibeoniten durch ihren umsichtigen Anschluss an Benjamin in der Tat gerettet haben, doch um keinen billigen Preis. Für eine lange Zeit erweckten sie in Benjamin und ganz Israel die Frage: ebenbürtige Glaubens- und Volksgenossen? Brüder in Israel? oder heuchlerische Feinde, die sich mit Unrecht für Israeliten erklären, denen man die Schwurverpflichtungen nicht zu halten braucht und die es auszurotten gilt? Erst der königliche Schutz seit David hat den Gibeoniten Sicherheit gewährt und ihre vollkommene Assimilation (cf. Neh. vii 25, 29; iii 7) ermöglicht. Ohne Zweifel haben es die Gibeoniten mit der Treue bei der Beschützung der judäischen Nordgrenze vergolten.

Unsere Annahme, die Aufnahme der Gibeoniten in Benjamin habe die Spannung Ephraim-Gibeon dramatisiert, eine Feindschaft zwischen Ephraim und Benjamin hervorgerufen und zuletzt den grösseren Teil des Stammes den Davididen in die Arme geworfen, scheint es uns möglich zu machen, in der Geschichte des Stammes eine Entwicklungslogik aufzuspüren [3]).

---

[1]) Cf. 1 Reg. xvi 4, M. Noth, *Geschichte Israels*[2], S. 215 Anm. 2.

[2]) M. Noth, *Das System*, S. 111.

[3]) Herrn Dr. Otto Muneles aus der Jüdischen Bibliothek in Prag bin ich für die Verbesserung meines deutschen Ausdrucks zu ehrerbietigem Dank verpflichtet.

DIE AUSSPRACHE DES HEBRÄISCHEN IN PALÄSTINA VOR DER ZEIT DER TIBERISCHEN MASORETEN

VON

PAUL KAHLE
Oxford

Über den Hauptmasoreten von Tiberias, Mosche ben Ascher, haben wir ausgezeichnete Nachrichten in einer Bibelhandschrift der Propheten, die er selber geschrieben hat. Diese Handschrift ist ausgezeichnet erhalten und als älteste datierte Bibelhandschrift besitzt sie einzigartigen Wert. Als ich im Jahre 1926 mit Rudolf KITTEL verabredet hatte, dass ich den Ben Ascher Text in der Biblia Hebraica veröffentlichen sollte, habe ich gleich Schritte unternommen, eine Photographie des Cairoer Kodex zu besorgen, Schwarz-Weiss Photographien von dem Kodex wurden unter Mithilfe des verdienten Augenarztes Dr. med. Dr. phil. h.c. Max MEYERHOF für die Berliner Staatsbibliothek besorgt. Die konnte ich für mehrere Jahre in Bonn benutzen und ich habe sie mir zurückphotographieren lassen, ehe ich sie nach Berlin zurücksandte, so dass ich den Kodex auch weiter zur Hand hatte, und ich habe sie auch sehr bald weiter hier in England zur Hand gehabt.

Der Kodex enthält eine Anzahl von Illustrationen, die ich auf Vorschlag von Dr. S. M. STERN, Fellow of All Souls, Oxford, durch R. H. PINDER WILSON vom Department of Oriental Antiquities des British Museum habe untersuchen lassen. Der hat festgestellt, dass die allgemeine Anlage der Verzierungen dem Kodex eine besondere Bedeutung gebe, weil er sich genau datieren lasse. Es würde zu weit führen, hier auf Einzelheiten einzugehn; der Bericht von PINDER WILSON wird mit den Abbildungen veröffentlicht in meinem Buche über den Bibeltext seit Franz DELITZSCH, das im Drucke ist [1]). Es ist sehr interessant wie sehr die Verzierungen mit gleichzeitigen Beispielen Islamischer Handschriften vom Koran verwandt sind.

Der Kodex ist von Mosche ben Ascher selber geschrieben und von ihm mit Vokalen, Akzenten und Masora versehn worden im Auftrage von Ja'beṣ ben Schelomo ha-Babli, einem prominenten und wohl-

---

[1]) In den Franz DELITZSCH Vorlesungen, bei W. Kohlhammer, Stuttgart.

habenden Ḳaräer, der in Jerusalem lebte. Der Kodex sollte auf dem Grundstück des Eigentümers in Jerusalem aufbewahrt werden, wo die Ḳaräer ihn verwenden sollten für die Verlesung der Propheten-Lektionen an Sabbaten, Neumonden und Festtagen. Drei Noten in dem Kodex erklären, dass der Kodex für die Ḳaräer in Jerusalem bestimmt sei, die die Feste nach dem Sichtbar-werden des Mondes feiern. Ein typisch ḳaräischer Bibel-Kodex, der zur Verlesung der Propheten-Lektionen an einem ḳaräischen Gottesdienstplatz dienen sollte.

Das Kolophon, das Mosche ben Ascher zugesetzt hat, zeigt deutlich, dass der Kodex auch von einem Ḳaräer geschrieben worden ist. Die ḳaräischen Masoreten von Tiberias waren fest davon überzeugt, dass sie es gewesen sind, die die Heilige Schrift mächtig und stark gemacht haben, die, wie es Mosche ben Ascher sagt, die hebräischen Worte versehen haben mit „Akzenten des Verstandes" (טעמי שׂכל), mit „deutlichem Ausdruck der Aussprache", (פירוש דיבור), um gesprochen zu werden „mit süssem Gaumen mit Schönheit der Sprache", (בחיך מתוק ביופי מאמר). Ähnlich erklärt Mosche ben Ascher in seinem Weinliede, das ich in der neuen Ausgabe meiner *Cairo Geniza* (pp. 82-86) behandelt habe. „Als Ergötzen haben sie eingerichtet die Akzente der Schrift, die Sinn geben und den Wortlaut erklären" (שעשועים התקיני טעמי מקרא בשׂום שׂכל וניב מפורש). „Sie haben als Zaun um die Tora errichtet wohlgeordnete Masoras um die Unwissenden aufzuklären".

So sprechen nicht Leute, die beim Bibeltext alles beim Alten lassen wollen. So sprechen Leute die wesentlich Neues zu schaffen haben, wodurch sie die Schrift stark und mächtig machen, und sie haben diesen Zweck erreicht durch *Akzente des Verständnisses*, *Akzente der Schrift*, offenbar durch Zeichen, die früher nicht da gewesen sind, die neu geschaffen sind, um auf die Tonsilbe des Wortes gesetzt zu werden.

Bisher haben wir es nicht richtig gesehen, dass die Masoreten von Tiberias die ersten Punktatoren des Textes der Bibel gewesen sind, die Zeichen erfunden haben, welche die betonte Silbe des Wortes andeuten. Seit alten Zeiten hat es Zeichen gegeben, die den kantillierenden Vortrag des Bibeltextes regelten. Wir pflegen diese Zeichen nicht sehr glücklich als *Akzente* zu bezeichnen, weil sie, wenigstens in der Tiberischen Punktation, gewöhnlich bei der betonten Silbe des Wortes stehen, und es deshalb eine ihrer Aufgaben ist, die Stelle des Worttons anzudeuten. Aber weder in alten Formen der Palästi-

nischen Punktation, noch in der einfachen Form der Babylonischen Punktation haben die Akzente irgend etwas mit dem Wortton zu tun. Die Akzentzeichen stehen hier lediglich bei dem Wort, wo ein Einschnitt im Verse zu machen ist, und unzweifelhaft im Zusammenhang mit dem Einschnitt in der kantillierenden Lesung [1]). Erst in der Tiberischen Punktation erhalten die Akzentzeichen die Aufgabe, die Betonung des Wortes anzudeuten und ausdrücklich *für diesen Zweck* beigesetzt zu werden, und deshalb bezeichnen wir sie als Akzente, weil sie angeben, welche Silbe des hebräischen Wortes den Ton hat. Es ist wohl sicher, dass Mosche b. Ascher auf diese Methode des Gebrauchs der Akzente anspielt. Wenn in der komplizierten Form der Babylonischen und in einigen Formen der Palästinischen Punktation die sogenannten Akzente der Silbe beigesetzt werden, die den Ton hat, so haben wir hier den Einfluss der tiberischen Masoreten zu sehen.

Man könnte fragen, weshalb haben die Tiberischen Masoreten Akzente zur Andeutung des Worttones eingeführt? Ich glaube, dass es geschah, weil die Tiberier eine neue Betonung des Hebräischen durchgeführt haben. Bis zu ihrer Zeit pflegten die Juden im allgemeinen die paenultima Silbe zu betonen, die Tiberier haben im wesentlichen die ultima Betonung eingeführt. Diese Änderung in der Betonung der Aussprache machte es notwendig die Akzente auf die Tonsilbe zu setzen. Wir wissen dies im Zusammenhang mit den Arbeiten von Dr. Murtonen, auf die ich sogleich zurückkommen werde. Ich habe darüber mit meinem Freunde, Professor Johannes Fück, von der Universität Halle, korrespondiert, der mir dazu folgendes schrieb:

Was Sie darin über Ihre Arbeitspläne schreiben, hat mich tief beeindruckt und ich bin sehr gespannt auf die Ergebnisse Ihrer Untersuchungen über die Aussprache des Hebräischen. Es ist ein viel verhandeltes Problem, das von einer Lösung noch weit entfernt ist. Dass im Hebräischen eine Änderung in der Betonung erfolgt ist, ist ein sehr wichtiger Gesichtspunkt. Solche Veränderungen lassen sich an lebendigen Sprachen immer wieder beobachten . . . und sind dem Semitisten aus dem Syrischen, aber auch aus den neu-arabischen Dialekten bekannt. Die Schwierigkeit sie für ältere Zeiten nachzuweisen liegt nur darin, dass sie aus dem Schriftbild nicht hervorgehen, sodass man also auf Rückschlüsse angewiesen ist, sofern man nicht, was bei Ihnen wohl eine gewisse Rolle spielen wird, verschiedene Akzentuierungssysteme kennt.

---

[1]) Ich verweise hier auf meinen Artikel „Der Vortrag des Bibeltextes", in *Masoreten des Westens*, Bd. II, S. 48 f.

In Wirklichkeit sind es hier nicht verschiedene Akzentuationssysteme, die uns helfen, sondern mehr Verschiedenheiten in der Betonung des Hebräischen bei den Samaritanern und in der Aussprache bei den Tiberiern.

Der Finne A. Murtonen, der im Jahre 1952 seinen D.phil. in Helsinki erworben hatte, wurde im Jahre 1953 durch seinen Lehrer, Professor Lauha zu mir gesandt, um seine Studien auf dem Gebiete des Hebräischen fortzusetzen. Wir kamen bald darin überein, dass er hebräische liturgische Texte mit palästinischer Punktation aus der Cairoer Geniza untersuchen sollte, die bisher noch nicht Beachtung gefunden hatten.

Mich selber hatten solche Texte schon 1899 bei meinem ersten Aufenthalt in Cambridge und Oxford beschäftigt. In Cambridge gab mir Schechter einige Fragmente mit Palästinischer Punktation zur Bearbeitung und in Oxford wies mich Cowley auf Fragmente desselben Manuskripts hin. Ich publizierte die Texte in *ZAW* XXI, 1901. Ferner gab mir Cowley Photographien von liturgischen Fragmenten mit Palästinischer Punktation, wie sich später herausstellte, Ḳerobas gewidmet den 24 Priesterabteilungen (Mischmarot) im Tempel von Jerusalem, die nach der Zerstörung des Tempels in verschiedenen Dörfern und Städten von Galiläa lebten, wo sie die Erinnerung an ihren früheren Tempeldienst lebendig erhielten, sehnsüchtig auf den Tag wartend, da sie nach dem Aufbau des Tempels ihre einstige Tätigkeit wieder aufnehmen könnten. Jede Priesterordnung hat eine Ḳeroba für den Dienst an dem Sabbath an dem die Priesterordnung Dienst haben würde, wenn der Tempel bestände. Das ist für uns eine ganz unerwartete Information, die bisher in dieser Art sonst nirgend erwähnt wird. Ich habe diese Texte, die äusserst schwierig waren, nach der Oxforder Handschrift Heb. d. 63, fol. 82-9 und Cambridge T-S, H 2 fol. 2f publiziert. [1]) Einige weitere Fragmente aus Cairo (P 171f der Moseri Collection) hat Menachem Zulay publiziert in *Studies of the Research Institute for Hebrew Poetry in Jerusalem*, Vol. V, 1939, p. 113-120.

Ich habe in *Masoreten des Westens* weiter Fragmente von Ḳerobas aus Maḥzor Jannaj mit Palästinischer Punktation veröffentlicht, die in *HUCA* 1898/9 Caspar Levias abgedruckt hatte, ohne damals ahnen zu können, um was es sich handelte. Verschiedene meiner Schüler haben ähnliche Texte veröffentlicht und ich war besonders

[1]) *Masoreten des Westens*, I, 1927.

froh darüber, dass ich Menachem ZULAY vorschlug, liturgische Texte aus der Cairoer Geniza zu untersuchen, als er 1930 nach Bonn kam, um bei mir zu studieren, ein Gebiet, auf dem er sehr bald die grosse Autorität geworden ist.

MURTONEN begann sich in liturgische Texte mit palästinischer Punktation einzuarbeiten und untersuchte einige noch nicht behandelte Texte. Da er diese Texte als überaus schwierig empfand, empfahl ich ihm an Menachem ZULAY sich zu wenden und ihn um Auskunft zu bitten. Dessen Hilfe wurde ihm dann so wichtig, dass er seinem Gedächtnis (ZULAY starb November 1954) seine '*Materials for a non-Masoretic Hebrew Grammar I*', Helsinki 1958, d.h. seine Theologische Dr.-Dissertation, widmete, ihm, den er persönlich nie gesehen hatte. Nach ZULAY's Tode arbeitete MURTONEN mit Dr. Gustav ORMANN, einem andern meiner Bonner Schüler, der als wichtigen Beitrag zu MURTONEN's Buch einen Artikel über eine Ḳeroba von Ḳalir für den auf einen Sabbath fallenden Neumond aus der Leningrader Bibliothek (Antonin 222) lieferte, eine Neubearbeitung eines Teils seiner Bonner Dr.-Arbeit vom Jahre 1930.

Unter den Oxforder Fragmenten, die MURTONEN bearbeitete, waren einige, die so regelmässig mit palästinischer Punktation versehen waren, dass er den Entwurf einer Grammatik von diesen Texten zu machen im Stande war, und dabei ergab sich, dass die hier vorausgesetzte Aussprache aufs engste verwandt war mit der Aussprache der Samaritaner, wenn sie den Text der Tora in ihrer Synagoge in Nāblus verlesen. Wir haben also anzunehmen, dass die Juden seinerzeit das Hebräische in Palästina etwa ebenso ausgesprochen haben wie die Samaritaner noch heute, wenn sie die Tora in ihrer Synagoge in Nāblus vortragen.

Als zweiter Teil seiner Materialien für eine nicht-Masoretische hebräische Grammatik hat Dr. MURTONEN ein Etymologisches Wörterbuch zum Samaritanischen Pentateuch verfasst, das als Bd. xxiv der *Studia Orientalia edidit Societas Orientalis Fennica*, Helsinki 1960 erschienen ist. Er bemerkt dazu, das Vokabular beruhe wesentlich auf Materialien, die von dem heutigen Vortrag des Pentateuchs unter den Samaritanern genommen ist . . . Solche Materialien sind seinerzeit von H. PETERMANN veröffentlicht worden in seinem Buche „Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transscription der Genesis . . ." *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Fünfter Band, No. I, Leipzig 1868. MURTONEN bemerkt ganz

richtig, dass die von PETERMANN verwendete Methode sehr unvollkommen war und nicht für einen wissenschaftlichen Zweck verwendet werden konnte. Der wichtigste Teil der Materialien für das Vokabular sind nach MURTONEN's eigner Aussage die von A. SCHAADE im Jahre 1917 nach dem Diktat von 'Amram, dem Sohn von dem Hohenpriester Isaak, in Nāblus umschriebenen Texte. Wie ist es zu diesen Aufzeichnungen gekommen?

Ich hatte im Jahre 1917 in Giessen einen Brief von Hellmut RITTER bekommen, der mich von meiner Hallenser Universitätszeit her kannte. Er schrieb mir, er habe den Samaritanischen Hohenpriester Isaak und seinen Sohn 'Amram in Nāblus aufgesucht, habe ihnen meine Grüsse bestellt und 'Amram habe ihm auf seine Bitte hin die ersten Verse der Genesis diktiert. RITTER sandte mir die ersten 23 Verse der Genesis in Umschrift zu ohne sich darüber klar zu sein wie weit sie wichtig sein würden. Ich sah sogleich, dass sie von grossem Werte seien und bat RITTER die Umschrift fortzusetzen. Aber RITTER hatte andere Aufgaben, so bat er Artur SCHAADE das an seiner Stelle zu tun. SCHAADE hat einige zwanzig Kapitel von Genesis und Exodus umschrieben, um sie zu veröffentlichen. Er sandte mir aber davon nur ein paar Proben in Reinschrift zu.

SCHAADE ist im Jahre 1952 gestorben. Das von ihm gesammelte Material hatte durch die Arbeiten von Dr. MURTONEN und die Entdeckung der Toten-Meer-Rollen eine neue Bedeutung bekommen. So bat ich Frau SCHAADE mir das von ihrem Manne gesammelte Material zugänglich zu machen. Es wurde mir von der Hamburger Staatsbibliothek zur freien Verfügung übersandt. Dr. MURTONEN, dem ich das Material mit der Bitte um Bearbeitung zusandte, bemerkt dazu, dass SCHAADE ein ausgezeichneter Phonetiker gewesen sei, und dass ausserdem im Jahre 1917 die Aussprache der Samaritaner noch nicht durch das moderne Hebräisch beeinflusst worden war, wie es jetzt auch in Nāblus der Fall sei. Dazu hat MURTONEN die Empfindung, dass 'Amram's Aussprache des Samaritanischen Hebräisch ganz besonders korrekt gewesen ist. Sowohl die von RITTER, als auch die von SCHAADE aufgezeichneten Texte sind nun von MURTONEN als Appendix II zur zweiten Auflage meiner *Cairo Geniza* veröffentlicht worden. (Oxford 1959, S. 318-335).

Aber das gesamte Etymologische Vokabular für den Samaritanischen Pentateuch wird von grosser Bedeutung sein, da wir hier den gesammten Wortschatz des samaritanischen Pentateuchs in der Aussprache der Samaritaner nach alphabetischer Anordnung vor uns haben.

Dazu kommt als dritter Band der *Materials for a non-Masoretic Hebrew Grammar* die umfangreiche wissenschaftliche Grammatik des Samaritanischen Hebräisch, die bereits ausgearbeitet ist und in *Supplements to Vetus Testamentum* erscheinen soll.

Von besonderem Interesse ist weiter ein Pergamentblatt in der Bibliothek des Jewish Theological Seminary of America in New York, das Professor A. Diez Macho aus Barcelona aufgefunden hat, mit dem Ende von Kohelet und dem Anfang von Threni. Diez Macho sandte mir Photographien der Handschrift nach Oxford und ich habe das Blatt als Appendix III in der neuen Ausgabe meiner *Cairo Geniza* veröffentlicht, nachdem der Text sowohl von Diez Macho als auch von Murtonen genau mit dem Original in New York verglichen worden war. In diesem Text ist die Palästinische Punktation von dem Abschreiber des Konsonantentextes selber in der von ihm verwendeten rötlich braunen Tinte beigesetzt. Eine andere Hand hat in schwarzer Tinte tiberische Punktation zugefügt und es ist bedeutsam zu sehen, wie diese beigesetzte tiberische Punktation von dem definitiven tiberischen System in charakteristischer Weise abweicht.

Ein ähnliches Specimen ist in Oxford entdeckt worden in dem Bodleian Ms II Heb. d. 29, fol. 17-20, einem anscheinend normalen Tiberischen Bibeltext von Josua aus dem 10. Jahrhundert durch Dr. Manfried Dietrich aus Tübingen, der in diesem Geniza-Fragment palästinische Punktation unterhalb der tiberischen Punktation entdeckt hat.

Es ist sehr beachtenswert, dass wir den direkten Beweis für palästinisch vokalisierte Texte haben, die an Texte mit tiberischer Punktation angeglichen worden sind. Es wird andere Fälle für dasselbe Phänomen gegeben haben.

Der letzte jüdische Kenner aus der Zeit der Masoreten von dem wir Auskunft erhalten über die verschiedene Lesung von Hebräisch in Palästina und Babylonien, war Sa'adja. Er war bei seiner Flucht aus Ägypten, seinem Heimatlande, zuerst nach Palästina gekommen. Wir wissen, dass er einige Jahre in Tiberias unter Abū Kathīr zugebracht hat. Der arabische Geograph al-Mas'ūdī (der Sa'adja und seinem Lehrer begegnete) berichtet, dass Sa'adja damals die grosse Autorität für die arabischen Übersetzungen der Bibel war, und es ist ausser Frage, dass er unter den Juden Palästinas der weitaus bedeutendste Kenner des Arabischen gewesen ist. Aber wir wissen auch, dass Sa'adja sehr gut über die tiberischen Masoreten Bescheid wusste. Al-Mas'ūdī weiss aber auch, dass er in den letzten Jahren

seines Lebens (er starb am 10. Mai 942) als *Saʿadja Gaon* der Chef der Talmud Akademie von Sura war.

Wir können es verstehen, dass Saʿadja nach längerem Aufenthalt in Tiberias und in Babylonien sehr genau Bescheid wusste über die Aussprache des Hebräischen in den beiden Hauptplätzen die in Betracht kamen, in Palästina (Šām) und Babylonien (ʿIrāḳ). In einem arabischen Kommentar zum Sefer Jeṣîra (ed. M. Lambert, Paris 1891, p. 76) lesen wir: was die Gutturalen (אהחע) anlangt, so haben sie in der Lesung (מקרא) 42 Eigentümlichkeiten, davon sind 17 in Übereinstimmung mit der Lesung der Leute von Palästina und der Leute von Babylonien und 25 Eigentümlichkeiten der Lesung von Palästina und wir haben über die 42 Eigentümlichkeiten ein Buch von den Sprachbüchern geschrieben, so erwähnen wir hier nur das Wesentliche davon. Dann folgt die Aufzählung der einzelnen Stellen und dann fährt Saʿadja fort: das ist die Summe der 42 Eigentümlichkeiten bei den Gutturalen, und das ר ist manchmal mit ihnen und manchmal mit den בגדכפת.

Die grossen Unterschiede in der Aussprache der Gutturale in Palästina und in Babylonien sind natürlich das Resultat der tiberischen Masoreten. Wir wissen sehr wohl, dass zuvor in Palästina die Differenzierung der Gutturalen sehr gering war, und dass die Samaritaner bis zum heutigen Tage die Gutturale in der Aussprache nicht unterscheiden, wenn sie Hebräisch oder Aramäisch reden, obwohl sie in der arabischen Sprache die Gutturalen genau aussprechen.

Der ḳaräische Schriftsteller Jaʿḳūb al-Ḳirḳisānī, ein Zeitgenosse von Saʿadja, sagt uns in seinem *Kitāb al-anwār wal-marāḳib*, dass die babylonische Lesung (*al-ḳirāʾat al-ʿirāḳī*) in einem grossen Teil der Welt üblich war, vom Euphrat bis zur Grenze von China und ziemlich bei allen Juden die zwischen Babylonien und Jemen leben. Dies war die Lage in der Zeit des Saʿadja oder etwas zuvor, da Ḳirḳisānī sich für diese Auskunft auf einen gewissen Jaʿḳūb b. Efraim asch-Schāmī beruft, der doch wohl vor Ḳirḳisānī gelebt haben muss.

Ich habe zu Anfang dieses Jahrhunderts einen grossen Teil einer Bibelhandschrift in der Berliner Bibliothek entdeckt, die 1879 von Schapira aus Jemen nach Berlin gebracht worden war, die ich als eine echte babylonische Bibelhandschrift nachweisen konnte. In Jemen waren nur wenige Zufügungen zu ihr gemacht, die leicht erkannt werden konnten. Es ist ein ziemlich umfangreicher Teil einer Handschrift mit mehr als 200 Seiten. Aber eine ganze Anzahl ähnlicher Handschriften von Bibel und Targum zu Tora und den

Propheten (Babylonische Targume zu den Ketubim gibt es nicht) habe ich in meinen *Masoreten des Ostens* (Leipzig 1913) aufgeführt. Die grosse Bedeutung dieser babylonischen Handschriften liegt in der Tatsache, dass sie alt sind und dass sie unabhängig sind von jedem Tiberischen Einfluss. Die grossen Unterschiede die nach Sa'adja zwischen echt babylonischen Handschriften und tiberischen Handschriften bestanden, konnte nicht fortbestehen. Ein Kompromiss musste geschaffen werden und von dem haben wir reichlich Beispiele in den sogenannten Jemenischen Handschriften. Diese jemenischen Handschriften zeigen babylonische Vokalzeichen, die über den Mittelpunkt des Buchstabens gestellt werden und nicht über den Zwischenraum zwischen zwei Buchstaben, wie immer bei echt babylonischen Handschriften, aber sie kennen nichts von eigentlicher babylonischer Überlieferung.

Wir müssen feststellen, dass mit dem Niedergang der babylonischen Akademien sehr bald nach Sa'adja die echte *babylonische* Überlieferung in einigen Handschriften mit tiberischer Punktation erhalten worden ist, wie in dem hebräischen Manuskript 448 des Vatican, mit Tora-Text und Onkelos, von welchem Cardinal Tisserant in den *Specimina Codicum Orientalium*, Bonn 1914, p. xv ein Facsimile gegeben hat, das wahrscheinlich im 11. Jahrhundert geschrieben ist. Alejandro Diez Macho hat in seinem langen Artikel „Un importante manuscrito Targumico en la Biblioteca Vaticana" in *Homenaje a Millas Vallicrosa*, vol. I, Barcelona 1954, pp. 375-463 die Handschrift genau beschrieben. Ein ähnlicher Text der Tora mit Targum Onkelos liegt der Editio Sabbioneta von 1557 zugrunde. Die Bedeutung dieses Textes hat S. D. Luzzatto nachgewiesen in seinem Buche *Philoxenos*, אוהב גר, Wien, 1830, S. 28. Der Nachdruck des Textes von A. Berliner, Berlin 1884, ist nicht zuverlässig, da Berliner die Probleme nicht verstand. Siehe meine *Masoreten des Ostens*, Leipzig 1913, S. 204ff.

In seiner Veröffentlichung '*The Bible in Aramaic*' hat Alexander Sperber das Targum Onkelos und das Targum zu den Früheren Propheten veröffentlicht (Leiden, Brill 1959), und zwar nach jemenischen Handschriften, die babylonische Vokalzeichen, so wie sie in jemenischen Handschriften vorkommen, verwenden, aber in einer Form, die mit der babylonischen *Überlieferung* nichts zu tun hat. Worauf es uns ankommt, ist die Form, in der diese Targume aus Babylonien nach dem Westen gebracht worden sind, d.h. wir brauchen hier den genauen Babylonischen Text, und der ist zum Beispiel in dem Vatican-Manuskript Heb 448, das von Diez Macho bearbeitet

ist, und in der Editio Sabbioneta von 1557, die beide mit tiberischer Punktation versehen sind, aber die babylonische Überlieferung ist hier viel besser erhalten, als in der jemenischen Form, die die babylonischen Vokalzeichen verwendet. SPERBER hat babylonische Vokalzeichen und babylonische Überlieferung verwechselt, und einen mit babylonischen Vokalen versehenen Text veröffentlicht, der mit babylonischer Überlieferung nichts zu tun hat.

Wir können mit Sicherheit sagen, dass der tiberische Bibeltext, wie wir gesehn haben, gegen Ende des 9. Jahrhunderts fertig gestellt worden ist. Wann können wir annehmen, dass die Arbeit der tiberischen Masoreten begonnen hat? Wir haben eine hebräische Abhandlung über das Schwa, die in Leningrad als Ms. Firk. II Pap. 145, die bald nach der Arbeit der tiberischen Masoreten vollendet war. Teile der Abhandlung sind in arabischem Text erhalten, und das scheint zum Original zu gehören. Eine Abhandlung über die Akzente ist in Leningrad als Ms. Firk. II. Pap. 146 erhalten. Beide Texte sind auf meine Bitte nach Bonn gesandt worden. Ich habe sie Dr. Kurt LEVY, einem meiner besten Bonner Schüler, zur Bearbeitung übergeben [1]). Die vielen Masoreten, die in den zwei Texten erwähnt sind, scheinen mir verantwortlich gewesen zu sein für die Herstellung des Tiberischen Textes der Bibel. In beiden Texten sehen wir die Arbeit an der Schaffung eines korrekten Bibeltextes, nicht die Weitergabe eines an sich feststehenden Bibeltextes. Es war nicht so einfach einen idealen Text zu schaffen, den man bis zu Esra zurück verfolgen zu können glaubte. Wir haben es hier zu tun mit der Herstellung des Tiberischen Bibeltextes und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Ḳaräer dafür massgebend gewesen sind. Ich verweise hier auf eine interessante Darstellung der Verhältnisse bei Selmān ben Jeruḥim, des Ḳaräers, in seinem Psalmenkommentar den ich in der *Cairo Geniza*, S. 81, abgedruckt habe.

Eine weitere Hilfe für die Aussprache des Hebräischen in vormasoretischer Zeit finden wir in der Zweiten Kolumne von Origenes' Hexapla. In dem nach MERCATI's Tode herausgekommenen ersten Teil von dem Mailänder Hexapla Palimpsest findet sich nichts was über MERCATI's instruktiven Aufsatz „Il problema della Colonna Seconda dell' Esaplo" hinausführt. MERCATI ist hier davon überzeugt, dass die griechische Umschrift des hebräischen Bibeltextes irgendwie

---

[1]) Kurt LEVY, *Zur Masoretischen Grammatik*, Texte und Untersuchungen, Bonner Orientalistische Studien, Heft 15. Stuttgart 1936 vgl. *Cairo Geniza* 2. Aufl. S. 77f.

auf Origenes zurückgeht. Das grosse Problem des griechischen Umschrifttextes der hebräischen Bibel war ja immer, zu welchem Zweck ist diese gewaltige Arbeit geleistet worden. Professor T. W. MANSON hat darauf hingewiesen, dass der neu aufgefundene Anfang des griechischen Originals der Homilie des Bischof Melito von Sardis über Passah und Passion, die im 2. Jahrhundert verfasst worden ist, beginnt mit den Worten:

„Das Buch des hebräischen Exodus ist verlesen worden und die Worte des Mysteriums sind erklärt worden, wie das Lamm geschlachtet ist, und das Volk gerettet worden ist."

Diese Worte weisen darauf hin, dass im christlichen Gottesdienst in früherer Zeit das Alte Testament zunächst in hebräischer Sprache verlesen wurde, offenbar eine Sitte, die die Christen von den Juden übernommen haben. Für die hebräische Verlesung des Bibeltextes brauchten nicht nur die Christen, sondern weithin auch die Juden den hebräischen Text der Bibel in griechischer Umschrift, und das erklärt, dass die gewaltige Arbeit der Umschrift des hebräischen Bibeltextes in griechischer Umschrift geleistet worden ist. Die Umschrift muss von Juden gemacht worden sein, die von klein auf daran gewohnt waren, den hebräischen Text auswendig vorzutragen. Und doch wüssten wir nichts von diesem Texte, wenn nicht Origenes die Zweite Kolumne, die griechische Umschrift des hebräischen Bibeltextes, in seine Hexapla aufgenommen hätte. Wir können uns glücklich preisen, dass wir auf diese Weise vokalisierte hebräische Texte aus dem 3. Jahrhundert haben. Es ist aber natürlich naiv, diese griechischen Umschrifttexte aus dem dritten Jahrhundert mit der tiberischen Punktation zu vergleichen, die erst Jahrhunderte später fertig geworden ist.

THE EXCAVATIONS AT DEIR ʿALLĀ IN JORDAN

BY

H. J. FRANKEN

Leiden

From January 4th untill March 26th 1960 a Dutch team began on the first season of excavation at tell Deir ʿAllā. The leader of the team was the present writer, lecturer in Palestinian archaeology (faculty of theology) at the University of Leiden, assisted by Dr. H. Brunsting and Miss D. Kirkbride, both professional archaeologists, three students and a technical staff. Father Grollenberg was responsible for photography, and Mr. W. Ball for the pottery drawing and draughtsmanship. The expedition was entirely sponsored by the Netherlands Organisation for the Advancement of Pure Research (Z.W.O.) and went under the auspices of the faculty of theology at Leiden.

The aim of the expedition is a limited one, namely the relative chronology of the pottery of Palestine from the Late Bronze Age and the transition to Early Iron Age. Based on surface exploration it is expected that tell Deir ʿAllā near the river Zerqa in the Jordan Valley (Pl. 1-2) will provide the relevant material. The expedition is planned for four successive seasons and the same excavation methods are being used as Miss Kenyon employed at Jericho—namely a metriculous examination of the stratigraphy of the site, elucidated by baulks and section drawing. Thus it is hoped for that the gap in chronology between the cultures of Jericho and Samaria (both expeditions of the British School of Archaeology in Jerusalem) can be filled up while the same methods of excavating are employed.

Jordan is an extremely hospitable country. The expedition was welcomed by the Department of Antiquities of Jordan in a very amicable and helpful way, and the Director, Dr. Awni Dajani smoothed our way through all the official contacts and arrangements most generously. We have to thank him and the Inspector of the East Bank, Mr. Abedi for the help they gave us in many ways. Saleh Muasher Bey, the owner of the land on which the tell Deir ʿAllā is situated, was a perfect host to us, who not only provided us with three large workrooms, a very nice site for putting up the camp

at the foot of the tell and the many services of his manager at his farm at Deir ʿAllā, but also gave us complete freedom to work on the tell and search for tombs on his fields without any payment. The famous Arab hospitality materialized for us in a most splendid fashion. And last but not least mention must be made of the fact that the villagers and the local inhabitants consisting of some beduin tribes and Palestinian refugees, together with the police authorities and local officials, throughout the whole period of our stay, proved the best neighbours one could possibly wish to find.

Owing to the confusion which still exists amongst excavators in Palestine about the right methods of excavating it was agreed upon with the sponsoring organisation that without any restriction whatsoever methods would be used that have been developed in modern prehistoric research. These methods were used for the first time on a large scale in Palestine by Miss K. M. Kenyon at the excavations at tell es-Sultan. Although progress of the work seems slow, the amount of information derived from it is many times that from places where excavation is out of touch with modern development; and it is precise. We divided our main area in three squares of ten meters square each (Pl. 3) and as it happened the archaeological situation in each subsquare turned out to be quite different. The latest deposits are found in Square C. Here we found that housewalls were not built on foundations of stones but right on the existing surface. The bricks are appr. 50-60 cm. long, 40 cm. wide and 10 cm. high. They are often assembled without the use of mud mortar and no traces of plastered walls have been found. Floors were just the existing surface, marked by traces of ash and other dirt. Roads or empty spaces between the houses were of the same kind, but outside the dwellings the surface tended to rise by the mud which during the rainy season was washed down off the roofs and walls into the open passages. Since we did not have a complete houseplan within the limited area under excavation, this helped us to determine the outside walls of the houses. Two stone benches against opposite housewalls were found in a street which had risen about half a meter before the benches were built. It soon became clear that shocks and earthquakes, which are very frequent in the Jordan valley, had done a good deal of damage to the site. The above mentioned street was split in half right through the middle and the two halfs were separated about 10 cm. from each other (Pl. 4). Further to the west there was a difference in height between the two parts of about 10 cm. In square C

many pits were found, partly belonging to those levels which have been washed away from the tell or are disturbed by the graves.

In square B we found that a great cistern had been dug, which belongs to the lowest levels reached in C. It is an almost circular pit and has a diameter of 8 m. In order to dig this cistern a wide space was cleared from the buildings and we found clear traces of the debris which was partly thrown south of the area. At the North side the edge of the cistern is cut off by erosion of the surface of the tell. The history of the cistern was clear at the southern half. The edge of the cistern was worn down through the rainwater and after some time a brick wall was build around the edge and mud from the cistern packed behind this wall. Then a catchment area was made with a plastered surface running over this wall. In the eastern square we have not yet reached the level of the first stage of the cistern, but in square A at the west side we found that the cistern area is next to a street which runs north-south, and a wall had been specially built to prevent the excavated debris from falling over the street. This wall collapsed at one point and was rebuilt in white bricks on a slightly different line. This wall runs exactly between our squares A and B (Pl. 6, left). The cistern cannot have been a great success for it was abandoned long before the end of the town, and used as a refuse pit. After it was filled up, a thick layer of clay was laid over the loose fill and a house was built on the new site. Naturally the fill sank and the house collapsed (Pl. 5). A floor, laid after the collapse of this house was found on the same level as the catchment-floor made while the cistern was still used as such.

In square A we found a street which in the course of time became at least one m. higher than the original level (Pl. 6). West of it is a substantial building with thick walls and two oblong rooms. The roof of this house had been taken down at least once in order to build up the walls and the floor so as to keep pace with the growth of the street outside.

In our trench D we soon found a thick city wall running east-west, about 1.50 m. wide. Later this wall was partly broken down and a round tower was fitted into the wall, most of which lays in the unexcavated area (Pl. 7). There were no houses built against this wall on the inside. Lower down the slope there were traces of earlier townwalls, the bricks of which were almost completely desintegrated by water running down the slope. Still further down we found the remains of metal furnaces (Pl. 8 and 9).

We expected to find such remains right from the beginning, since humps of metal slag were found in every single level from the top downwards. The metal industry must have lasted until the last days of the settlement, but there is hardly a chance that the later type of furnaces are preserved on the tell owing to the subsequent denudation by the wind and the rains. (It was noted however that on the west side of the tell dust has accumulated since the tell was abandoned. There is also much less pottery on the surface than on the other sides.) Only the floors and one or two courses of bricks of the walls of the furnaces are preserved. This is due to the fact that a furnace had a short life and had to be rebuilt after the clay of the walls had disintegrated by the heat of the fire. The excavation was made more difficult by the fact that at several places earthquake-cracks ran through the levels and parts were sunken, sometimes more than 20 cm. A section through the furnaces is reproduced Pl. 9. We had no proof that they were furnaces for melting metal until a pottery spout was found, which was partly disintegrated by heat from the inside, which points to its use as a channel for fluid metal. In fact a fragment of copper was found inside the spout. It is likely that these furnaces were built on the outside against the townwall. They are outside the line of the later town walls. Several very large boulders were found in various levels, which may have been used by smiths as forges. These levels are characterised by thick levels of burnt material. A warning should be given here that the fact of the existence of furnaces at Deir ʿAllā does not justify its identification with Sukkoth. The same metal slag can be found on various mounds around Deir ʿAllā. The question why King Solomon had the bronze and copper equipment for the temple in Jerusalem made in this region raises many questions, but one answer may be that here he found people acquainted with metal work, building and heating of furnaces and probably the right substance of clay to form the moulds. On the mountains behind Deir ʿAllā there would have been enough wood to provide the necessary charcoal for firing the furnaces, and the constant N. wind would have supplied the power to create the intense heat of the furnaces. Only one bronze vessel was found on the tell, but in an late Iron Age tomb at Tell Mazar at a short distance from Deir ʿAllā which lay practically at the surface of the tell, a bronze bowl and a strainer, were found.

The pottery

From the first day it became clear that the tell contained much more Arabic pottery than could be suspected from surface finds. After a few days we hit the first skeletons of the Arabic cemetry, and it turned out that all over the surface of the tell there was a very cramped cemetry, which had completely destroyed the upper existing levels of the Iron Age, down to more than a meter in places. The soil was very loose and the objects from the soil were a mixture of Iron Age and Arabic origin. Careful examination of the surface of the tell at the southern slopes revealed many skeletons lying at the surface, laid bare by the heavy erosion at that side. Unfortunately some pottery types only occur in the levels which in the area excavated are completely disturbed, and the excavation of an area further east towards the highest point of the tell would seem indispensable for getting stratified material of that particular type. Our latest material comes from sqaure C where a pit from the latest occupation of the tell extended down into undisturbed levels. The amount of pottery shapes from this pit is however limited.

The Arabic finds will shortly be published as a separate study. They include hand made crude pottery, rather fine glazed wares, and a valuable collection of personal ornaments from glass and metal.

Our pit in Square C contained some fragments of Hellenistic glazed ware, and it is not clear whether this points to habitation of the site, or belongs to an isolated building. One or two fragments were also found at the surface. The bulk of the pottery in the disturbed level dates from the 7th and 6th century B.C. The earliest levels yet reached contain pottery from the eleventh century B.C.

During the season it became increasingly clear that our pottery showed distinct differences with Palestinian pottery from the same periods. This appears to be one of the most valuable results of the excavation. Whereas there are the well known pottery forms and techniques there are also shapes and even entirely new classes of pottery unparalleled in the west. Certain Israelite types even seem to have been known in Deir ʿAllā only as imported ware. It is clear that the population of Deir ʿAllā underwent a strong eastern influence. Very little is known about the Iron Age pottery from Trans Jordan and certainly not in closely stratified sequence. It may well be that here we find Ammonite pottery which can by means of the stratigraphy be synchronised with Israelite pottery. As to the 'nationality' of the population in the Iron Age no conclusions can yet be drawn.

The following list gives a general picture of similarities and divergences of the Deir ʿAllā pottery with Iron Age pottery from Palestine. Of the deep bowls with inturned thick oval shaped rims, usually wheel burnished inside and over the rim, very few examples were found. And it is important to note that the technique of wheel-burnishing inside and over the rim is only found on Palestinian types. Not a single sherd was found of the burnished water decanter, very frequent in Palestine. Very few fragments were found of the small black burnished oil juglet. Wheel burnishing is rare, and hand-burnishing seems to continue but is only applied to the finer vessels with thin walls. Similarly conservative trends are noticed from the cooking pots. The Palestinian shape of the more or less rounded inverted rim which is very common in Jericho (like the bowl mentioned above) hardly occurs in Deir ʿAllā, whereas the E.I.A. I shape continues. The later type with its thin wall, high vertical neck does not occur here.

Some shapes, rare in Palestine and common at Deir ʿAllā are: a large shallow bowl, called by us the 'mensif' (sheep-dish) bowl. Its horizontal rim can be as wide as 5 cm. and broadens at two places to form a handle. The inside of the bowl is burnished but the outside and finish of the rim is extremely crude. It has a wide ring base (Pl. 12B). In sharp contrast to this fabric stands the very thin walled, one handled bowl or cup. It has a flat base, rounded body and the vertical neck is as high as the body. The handle is attached to the neck in a very characteristic way. The cup is partly wheel burnished. Many fragments were found and although the shape is quite different they may be related to the "Assyrian" ware as found at tell Farʿah by R. de Vaux. Distinctive seems also the neck of the storage jar in the later levels. This type of jar has a high straight neck, with a semi-circular out-turned rim and a collar of about 2 cm. high. These jars have usually a wide shoulder with two concentric incised circles and two handles, marked with two long vertical incised strokes over the top. Small bowls with straight sides at a sharp angle to the base and very thin burnished walls are very common.

Also distinctive seems the practise of painting on a very light creamy slip. This painting is either done in horizontal bands or in crude vertical strokes with red paint. It is mostly found on large bowls and jugs. Painted 'pilgrims flasks' are common. The base with a double or even triple ring, which is made by incision of circles in the base is frequent. Even crude vessels show this treatment of the

base. Later handles are almost round in section. Often these handles are decorated with a vertical stroke of red paint and two or three cross strokes. Twin handles on smaller jugs, fairly large hole mouth jars and vessels standing on three looplegs are common.

We found many fragments of pottery with curious shapes. Whether they are fragments of larger figurines is uncertain. There were a number of small fragments of moulds for casting metal, but in no case could a recognisable shape be restored. Since all the upper levels contain masses of metal slag we expect to find the remains of moulds and vessels in which the molten metal was carried, but the finds are as yet insignificant.

The pottery of Square D is in many respects different from that of the upper levels. There is also a distinct difference in the ware and the way a pot was finished. The decoration shows different patterns and several fragments of incense burners were found. Since the finds are made in a limited area (6 m. wide) which cut through many levels it would be premature to draw conclusions from the finds (Pl. 10, 11, 12A).

The terracottas show the same trend as the pottery. Some are similar to Palestinian types but many are quite different. There are a great number of animal heads (Pl. 15), including horses and bovines. Interesting are the horse harnesses and the find of a bull's head with a triangular adornment on the fore head is remarkable. This motive is well known in Palestine from neolithic Jericho onward and is widely spread in the Near and Middle East. A very curious find is a terracotta seated female figure (the head and shoulders are unfortunately broken off) with a monkey sitting on her lap whose raised hands grasp the breasts of the female (Pl. 13B). Several fragments were found of the type of the nude male and female hand moulded figurines which show more than usual care in the execution. They may represent followers of a procession in or towards a sanctuary. Fragments of the common so-called Astarte figurines, made in a mould, were also found. I am inclined to consider them as representing chthonic powers rather than images of Astarte as a goddess (Pl. 13A and 14A-B).

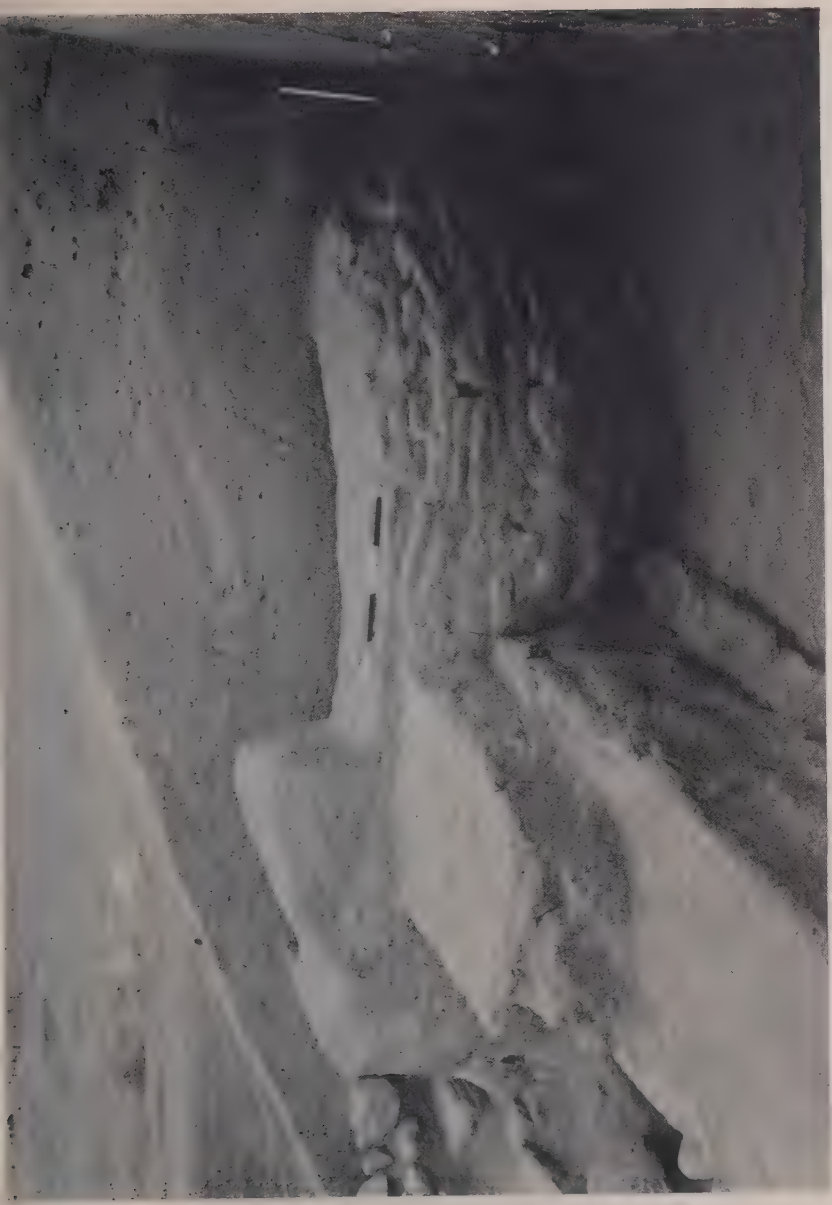
Unfortunately most of our figurines come from the disturbed levels, and some were actually found by the Arabic graves. Often objects were brought to us by our labourers or inhabitants of the region, showing that the environment of the tell is full of ancient remains. During the first weeks of the excavation a survey was made

Looking West across the Jordan valley. Tell Deir ʿAllā in centre.

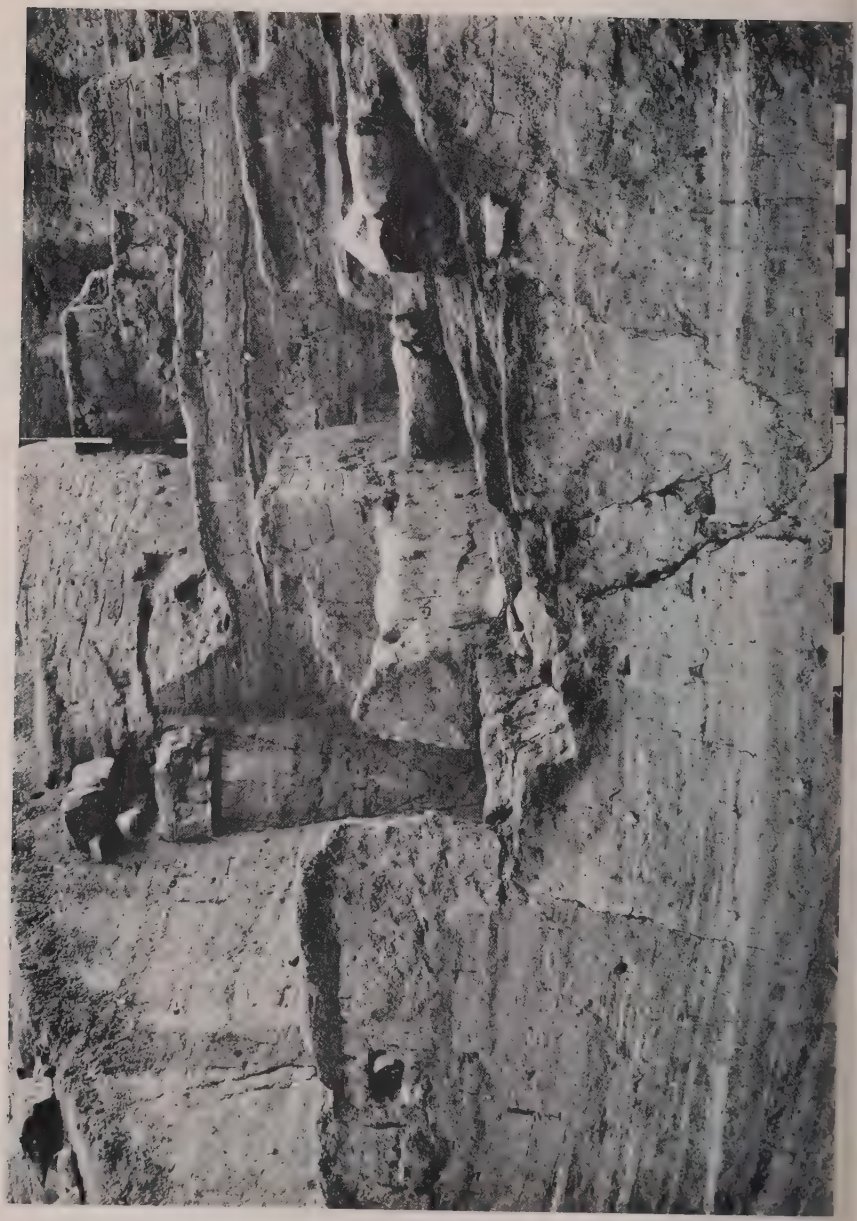
Squares A, B and C, looking East. The central baulk runs in the middle through the cistern.

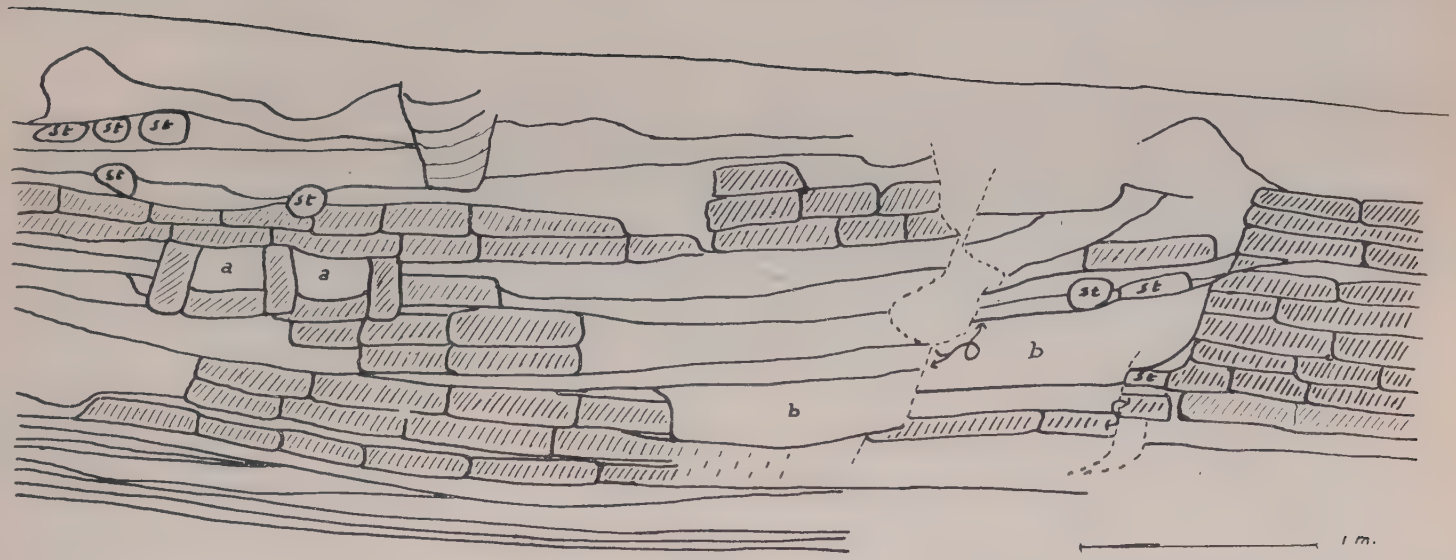
Section at east side of Square C. (P. 3 far end, right of the central baulk). a, streetlevels; b, crack caused by earthquake; c, arabic graves.

Section of the cistern with sunken house, visible on the central baulk in square B.

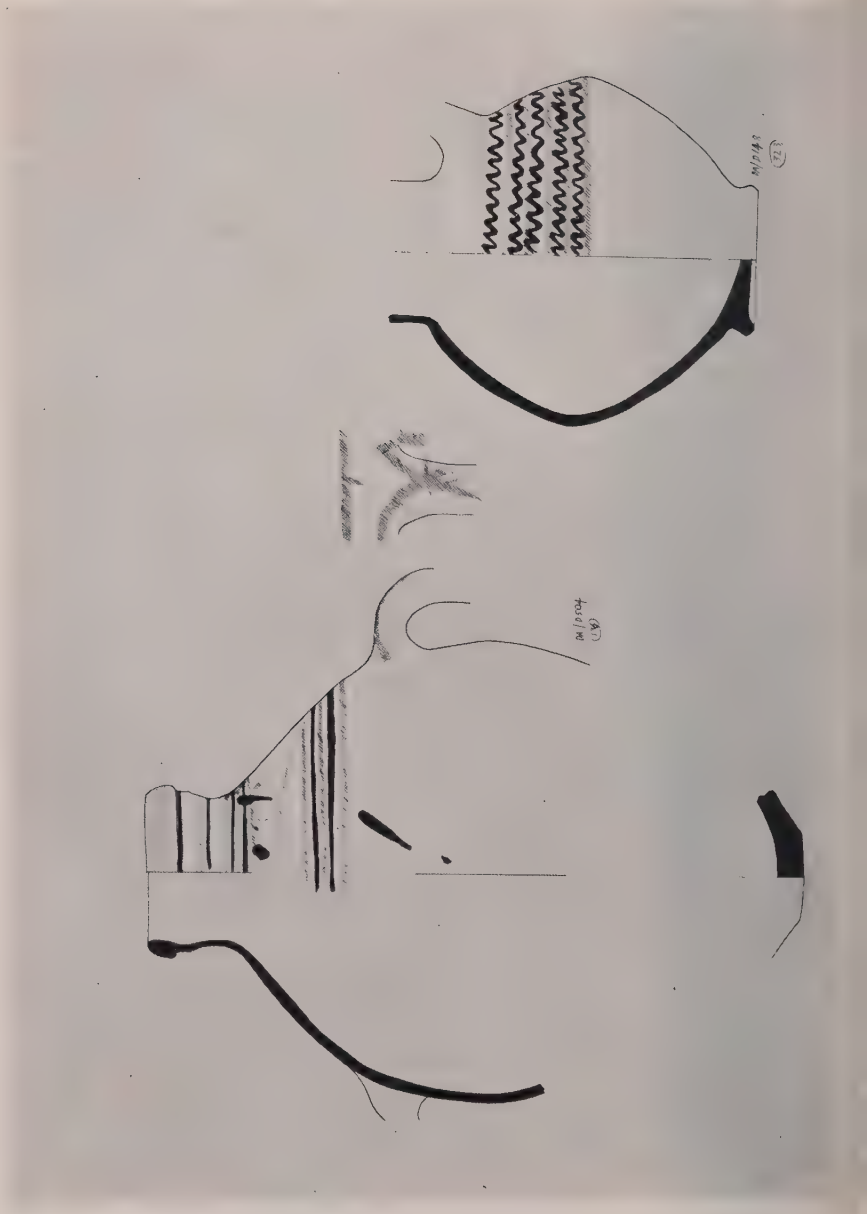


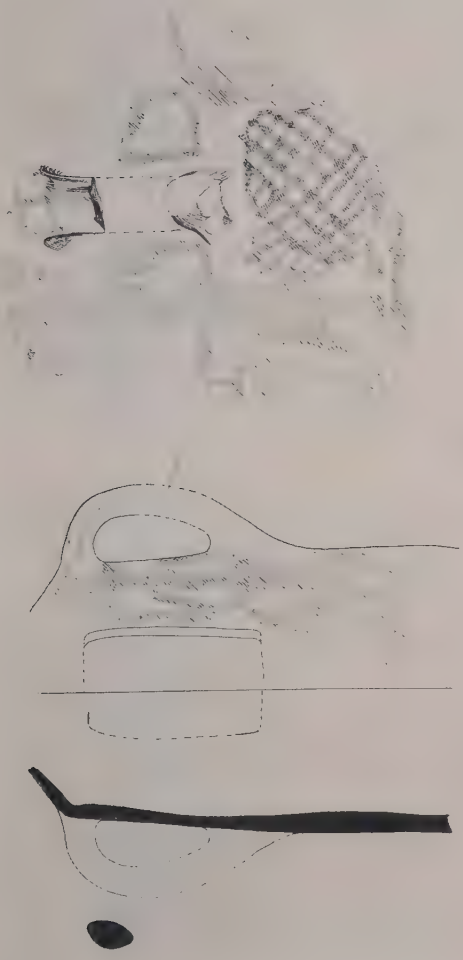
Town wall and round tower in trench D, looking east.



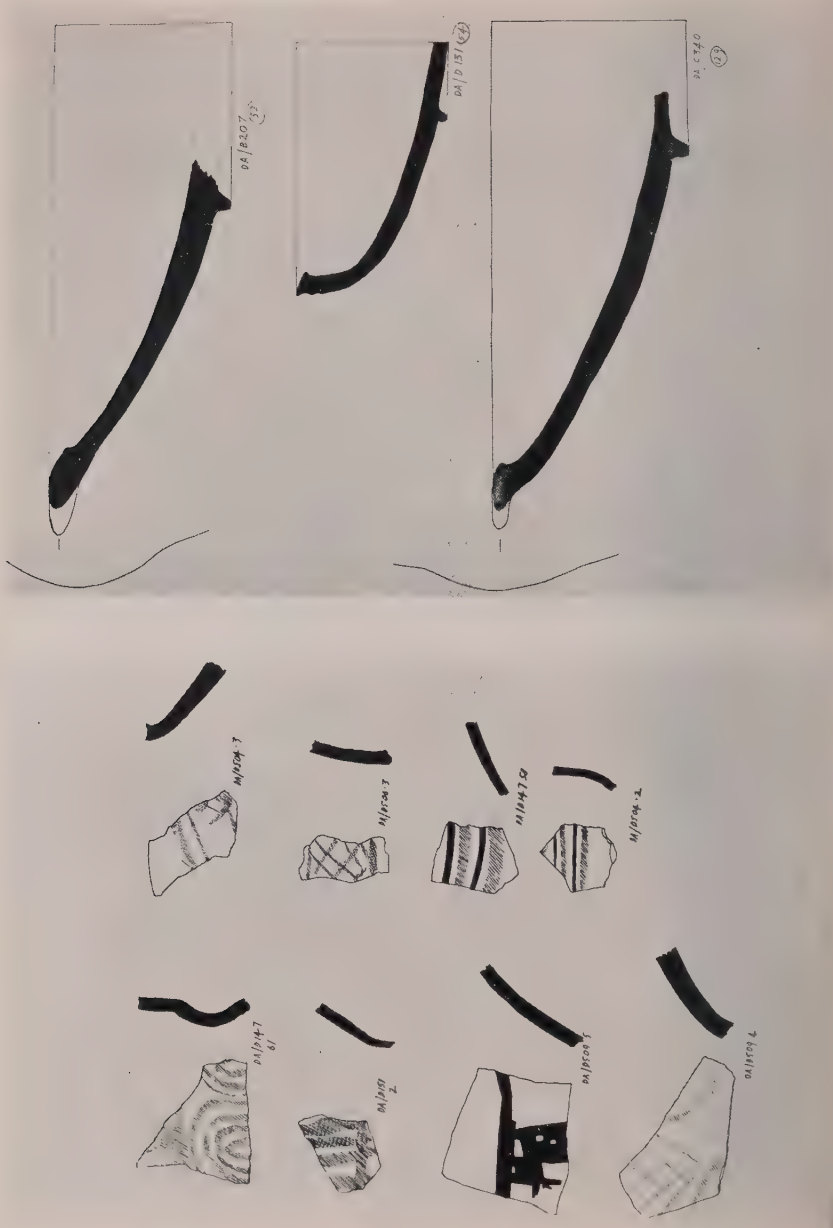


Section of trench D, looking south. (Partly still existing on Pl. 8 centre.) The section cuts through several successive furnaces. a, airchannels; b . furnace, broken by an earthquake and partly sunken and shifted foreward.





Decorated fragment from lower levels in trench D.

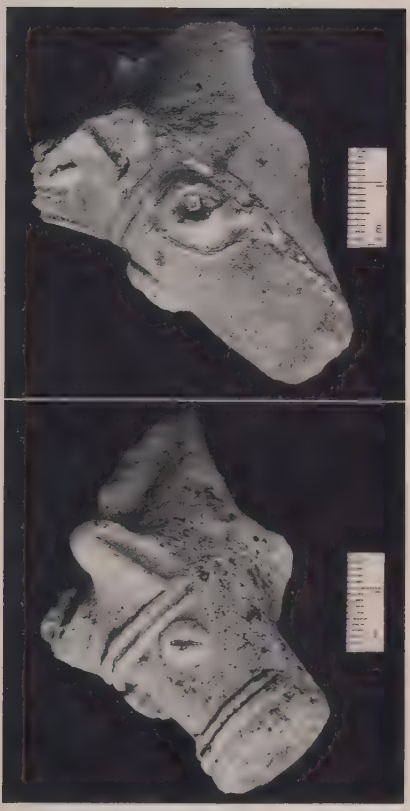


b. Terracotta: monkey seated on the lap of seated female figure.

a. Terracotta: priestess with tamburine(?).

a. Terracotta head.

b. Pottery mould and plaster cast from it.



Animal heads.

a. Orthostat, reused as tombstone.

b. Tombgroup from tell Mazar.

around Deir ʿAllā and afterwards we searched for the cemetry of the town. A number of soundings were made at the most likely places, mainly in country which could not be irrigated, but no Iron Age tombs were found yet. At the foot of the tell, east of the modern road, was found the medieval Arabic village to which the cemetry on the tell belongs. East of that village lay a large Byzantine settlement, and still further we found a large burialground with early Christian(?) burials (Pl. 16A), which stopped us from digging deeper for the I.A. tombs. Once a villager brought us a handfull of very fine chalcolithic flint knifes, all made apparently from the same core, and this led to the discovery of a chalcolithic village near the place where the Wadi Zerqa reaches the Jordan Valley.

NBL

BY

WOLFGANG M. W. ROTH
Jabalpur, M.P., India

The root *nbl* and its derivatives require detailed investigation because their connotations in Biblical Hebrew have not always been adequately characterized by the Old Testament Versions, by the traditional translations, and by the dictionaries. In the following an attempt is made to examine this root and to come to some conclusions concerning its basic meaning in Akkadian and in Classical Hebrew.

A The Root *nbl* (*npl*) in Akkadian [1])

Two occurrences of this root in Old-Akkadian texts are known. [2]) The earliest known text is a copy, made by a scribe of the Larsa Dynasty period, of an inscription of King Manishtusu, [3]) one of the sons of Sargon of Akkad. [4]) A translation of the relevant passage and of the Akkadian phrase in question is given in the following: [5])

> "Manishtusu, king of Kish, when he plundered Anshan and Sherikhu, launched ships on the lower sea; and 42 governors of cities across the sea assembled for battle, and he conquered, and .... the mountains across the lower sea, — their stones he .... (NA_4. NA_4-su-nu MI í-bu-l [am-ma]), loaded on ships, and moored at the quays before Agade. He made his statue, presented (it) to Enlil ... "

[1]) I am grateful to Mr. W. G. Lambert, University College, Toronto (now Johns Hopkins University, Baltimore), for advice concerning the Akkadian material.

[2]) I. J. Gelb, *Glossary of Old Akkadian* (Chicago, 1956), p. 203.

[3]) Published, translated, and annotated by C. J. Gadd and L. Legrain, *Ur Excavations. Texts I. Royal Inscriptions* (Publications of the Joint Expedition of the British Museum and of the Museum of the University of Pennsylvania to Mesopotamia, 1928), Text No. 274.

[4]) Cf. Hartmut Schmökel, *Geschichte des alten Vorderasiens* (Handbuch der Orientalistik, ed. by B. Spuler; 2. Band, 3. Abschnitt, Leiden, 1957), pp. 42 f.

[5]) Col. IV, 8—V, 23 in the translation of Gadd and Legrain (*op. cit.*, p. 73). The Akkadian text according to the reading of Gelb, *loc. cit.*

Even though the first editors did not translate the term in question, there can be little doubt that the phrase refers to the obtaining of stone which was used for statues and other purposes. Thus we may best render the passage: "their stones ... he broke loose and ...". [1])

The same meaning of the verb in question may be assumed for its occurrence in an inscription of Narâm-Sin, [2]) grandson of Sargon of Akkad. [3]) The relevent passage reads in translation: [4])

> „Mâgan il subjuga, et Manium prince de Mâgan il terrassa; dans leurs montagnes, des pierres il découpa, débita et à Aganê sa ville il transporta et sa statue il fit ...".

The Akkadian phrasing is as follows: [5])

"in sa-tu-su-nu NA_4. NA_4 E. SIG-im ? i-bu-lam-ma". [6])

The similarity of this passage with the one already discussed is obvious. In both texts reference is probably made to the coastal area of southern Persia where diorite stone for statues is found. [7]) The term *nabālu* was employed in order to describe the process of obtaining the valuable stone and may here also be rendered "to break loose" or "to tear out".

In the Mari Letters the verb occurs once. In the 22nd letter of the correspondence of Kibri-Dagan, governor of Terqa, [8]) which deals with the supply of wood and beams for the court in Mari, Kibri-Dagan affirms towards the end of his letter (lines 22-25, Akkadian text and translation): [9])

---

[1]) Gelb, *loc. cit.*: "to tear out, to mine".

[2]) Published, translated, and annotated by V. Scheil, *Délégation en Perse. Mémoires. Tome VI. Textes Elamites-Sémitiques*, Troisième Série (Paris, 1905), pp. 2 ff. (No. 1).

[3]) Cf. Schmökel, *op. cit.*, pp. 43 ff.

[4]) According to Scheil, *op. cit.*, p. 3.

[5]) According to Gelb, *loc. cit.*

[6]) Scheil, *loc. cit.*, reads, however, "TAK-TAK e-siq-qa i-bu-lam-ma" and interprets "e-siq-qa" as referring to the extraction, "i-bu-lam-ma" as referring to „le travail intermédiaire entre l'extraction ... et le transport ..., c'est-à-dire la débitage ou la mise en morceaux de forme et taille vouleus des gros blocs extraits et découpés de la masse" (*ibid.*, p. 5). The parallel passage already discussed, where the verb *nabālu* occurs alone, and the uncertain reading of the signs immediately preceding our term, antiquate Scheil's interpretation.

[7]) So Schmökel, *op. cit.*, p. 43.

[8]) Published, translated, and annotated by J. R. Kupper, *Correspondance de Kibri-Dagan*, Gouverneur de Terqa (Archives Royales de Mari, publiées sous la direction de André Parrot et Georges Dossin, III; Paris, 1950), pp. 40-43.

[9]) According to Kupper, *op. cit.*, pp. 42 f.

„a-nu-um-ma Ki-ib-ri-Ištar
Ter-[q]a(ki) ka-la-šu
ú-na-ap-pí-il-ma
[m]i-im-ma iṣi(há) ú-ul i-mu-ur".

„Or donc, Kibri-Ištar,
a mis tout Terqa
sens dessus dessous
et il n'a absolutement pas vu de bois."

The intensive of *nabālu* is here best rendered: "to turn something upside down". However, if we assume that the basic or at least the earliest known meaning of *nabālu* is "to tear out", we must agree with KUPPER who characterizes this usage of the verb as of „un sens atténué". [1])

In an Old-Babylonian legal agreement of the Hammurabi period concerning the rent of a house [2]) we find a reference to material (= improvements?, the term used is "*manaḫtum*") which has been put into a rented house by the tenant. Then it is stated that if the tenant is asked to leave the house before the term of rent has expired, he may "tear out" any material which he put into the house. Two roots are used in parallelism in order to express the notion of "tearing out", namely *nqr* and *nbl*. [3])

The frequent asyndetical side-by-side use of these two roots in Assyrian royal inscriptions [4]) suggests that *nbl* was a well-known term, denoting the destruction of cities and districts or, more exactly, the breaking or tearing out of valuable materials before the ensuing burning of the city. [5]) The idiomatic phrase

"ab-bu-ul aq-qur ina išati aš-ru-up" (or similarly) suggests that the more specific and older meaning "to tear out" had given way in the idiom in question to the wider meaning "to destroy". The original or at least earliest known meaning of the root comes, on the other

---

[1]) KUPPER, *op. cit.*, p. 115: *napālum* „à le intensif „détruire de fond en comble", a pris ici un sens atténué".

[2]) An older translation in J. KOHLER / A. UNGNAD, *Hammurabi's Gesetz, Band III*: Übersetzte Urkunden, Erläuterungen (Leipzig, 1909), p. 140 (document No. 503).

[3]) Akkadian text and translations of the relevant passages in Julius Georg LAUTNER, *Altbabylonische Personenmiete und Erntearbeiterverträge* (Leiden, 1936), p. 141, note 439.

[4]) Cf. the examples in W. MUSS-ARNOLT, *A Concise Dictionary of the Assyrian Language* (Berlin, 1905), p. 636a.

[5]) So B. LANDSBERGER (ed.), *Die Serie ana ittišu* (Rome, 1937), p. 138.

hand, clearly to the fore in the technical use of the root *nbl* with reference to blinding persons [1]) and in the noun *nappilu*, which is the technical term for a certain siege instrument. [2])

This survey over the usages of the root *nbl* has demonstrated that the basic or at least earliest known meaning of the root in Akkadian is the notion of "tearing out". [3]) The derivatives of this root are written either with *b* or with *p*; [4]) it is, therefore, doubtful whether this Akkadian root is to be connected with the Northwest-Semitic [5]) root *npl* "to fall", [6]) since this root is always written with *p* and differs from the Akkadian root *nbl* (*npl*) in meaning.

B The Root *nbl* in Biblical Hebrew

The two commonly used dictionaries Brown-Driver-Briggs and Köhler-Baumgartner are convenient starting points of our discussion.

Both dictionaries consider נֵבֶל "jar" and נֵבֶל "harp" as not belonging to this group. The remaining words containing the root consonants *nbl* are divided by Brown-Driver-Briggs into two groups (נָבַל / נָבָל / [7]) נְבָלָה [8]) and נְבֵלָה / נָבֵל), while Köhler-Baumgartner considers them as being derived from one and the same root *nbl*. While the first dictionary has not found, as far as I could ascertain,

---

[1]) Cf. Muss-Arnolt, *loc. cit.*; Carl Bezold, *Babylonisch-assyrisches Glossar* (Heidelberg, 1926), p. 190 a; G. R. Driver - John C. Miles, *The Assyrian Laws* (Oxford, 1935), p. 468.

[2]) Cf. Bezold, *loc. cit.*; Landsberger, *loc. cit.*

[3]) *nablum* "flame" does probably not belong to the root under consideration.

[4]) Muss-Arnolt, *loc. cit.*, lists the verb as follows: "nab(p)alu".

[5]) The verb occurs frequently in the Old Testament, once in the Amarna Letters (cf. W. F. Albright "An Archaic Hebrew Proverb in an Amarna Letter from Central Palestine" *BASOR* 89 (Feb. 1943), p. 32, footnote 23; cf. also J. A. Knudtzon (ed.), *Die El-Amarna-Tafeln*, 2. Teil (Leipzig, 1915), p. 1482), and seven times in the Ugaritic myths and legends (cf. G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh, 1956), p. 157 b.).

[6]) Cf. Brown-Driver-Briggs, sub voce, where the Akkadian *nabālu* is listed as a cognate of Hebrew *npl* "to fall".

[7]) The proper name *NABAL* (1 Sam. xxv passim) must be left out of consideration in this etymological study. For the popular etymology cf. 1 Sam. xxv 25.

[8]) The *hapax legomenon* נַבְלוּת (Hos. ii 12) does probably not belong to the root(s) under discussion (against Brown-Driver-Briggs and Köhler-Baumgartner, sub voce). Wilhelm Caspari, Über den biblischen Begriff der Torheit, *Neue kirchliche Zeitschrift XXXIX* (1928), p. 670, connects it with נֵבֶל „jar". Cf. also P. Steininger, נַבְלוּת*, Ein Beitrag zur hebräischen Grammatik und Lexikographie, *ZAW* 24 (1904), pp. 141 f., who connects the term with Akkadian *blt*.

any followers, the second dictionary has at least two scholars on its side. [1]) It is in any case apparent that no agreement has so far been reached in this matter.

Neither in the Amarna Letters nor in the Ugaritic myths and legends any occurrences of the root *nbl* are found.[2]) This lack may be due to the fact that the word group in question is a typically Hebrew one, in other words, that this root does originally not belong to the Northwest-Semitic branch of the Semitic languages. The fact that the root occurs in Akkadian could then be interpreted as an indication that the nomadic tribes which later formed Israel brought this root and its derivatives into Canaan. This hypothesis must, of course, be tested by the interpretations of the Old Testament passages where the root under consideration occurs.

According to the Masoretic text there are found in the Old Testament: [3])

1) The adjective נָבָל eighteen times (and three times in Ecclus.),

2) the noun נְבָלָה thirteen times,

3) the noun נְבֵלָה forty-eight times,

4) the verb נבל, of which there exist twenty *qal* and four *pi.*-occurrences.

Since נָבָל and נְבָלָה belong together (Isa. xxxii 6) and since the verb נָבֵל and the noun נְבֵלָה are closely connected, we propose to examine the Old Testament occurrences of these two groups in order to establish their connotations in these passages, taking into consideration the Versions (G, S, T, and V) and their respective contexts.

I The Noun נְבֵלָה and the Verb נָבֵל.

The noun נְבֵלָה is used in the Old Testament twenty-four times with reference to a dead person, twenty-three times with reference to animal corpses, and once, contemptibly, of idols. [4])

---

[1]) J. Barth, *Wurzeluntersuchungen zum hebräischen und aramäischen Lexicon* (Leipzig, 1902), pp. 28 f.; Caspari, *op. cit.*, pp. 668-671. Cf. also G. R. Driver "Confused Hebrew Roots", *Gaster Anniversary Volume*, ed. by B. Schindler (London, 1936), p. 75.

[2]) In Phoenician, derivatives of *nbl* are found, but they apparently belong to Hebrew *nbl* „jar, skin"; cf. Zellig S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language* (New Haven, Conn., 1936), p. 123.

[3]) Gerhard Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament* (Stuttgart, 1958), pp. 893 f.

[4]) Jer. xvi 18.

The Syriac translators were aware of this two-fold use since they render the noun always with ܦܓܪܐ, if it refers to an animal carcass, and with ܦܓܪ, if it refers to a human body. [1]) Also G renders the noun, if it refers to animals, with θνησιμαῖον, but offers five different ways of rendering the noun, if it refers to human dead. The Targum makes no distinction and practically always renders it with נִבְלָא (or with a noun derived from the same root). The Vulgate uses derivations from the stem *mort-* as well as *cadaver* and, in a few cases, paraphrases indiscriminately. The Versions, we may conclude, connected with the noun the notion "dead (body), corpse".

The verb נָבַל (*qal*) occurs nineteen times in the Old Testament. [2]) None of the Versions had a clear-cut notion of the meaning of this verb since G employs six different words and four times paraphrases, S, T, and V five different words in their respective languages when rendering this Hebrew verb. Little or no help can be expected from the Versions in this case!

The Old Testament has six different ways of referring to a dead person: It uses מֵת sixty-nine times, עֲצָמוֹת forty-one times, נְבֵלָה twenty-four times, פֶּגֶר twenty times, גּוּפָה גְּוִיָּה seven times, and here and there נֶפֶשׁ in a special manner. [3]) מֵת is the equivalent of English "dead", עֲצָמוֹת of English "remains" (German: "Gebeine", cf. 1 Kings xiii 30; Jer. viii 1). These two terms are never used with reference to animal corpses. נְבֵלָה, however, is used twenty-three times in this way, פֶּגֶר once (Gen. xv 11), and גְּוִיָּה twice (Judg. xiv 8 f.).

Twenty-one out of twenty-three occurrences of נְבֵלָה with reference to animals occur in D, P, and H. This alone suggests that the word was a technical term of the cultic sphere. A survey of these twenty-one occurrences shows that this is indeed the case. In Dt. xiv 8; Lev. v 2, xi passim נְבֵלָה refers to the corpse of unclean animals, in Dt. xiv 21, Lev. vii 24, xvii 15, xxii 8 to the corpses of dead *clean* animals which

[1]) In three passages, however, S paraphrases.

[2]) The textually doubtful occurrence in Job xiv 18 is here left out of consideration.

[3]) Cf. Köhler-Baumgartner, sub vocc, paragraph 9; also LXX iii Regn. xiii 29, where the Greek personal pronoun is used with reference to the corpse of the prophet.

have not been ritually slaughtered. [1]) Lev. xvii 15 and xxii 8 נְבֵלָה occurs together with the term טְרֵפָה. This side-by-side occurrence of the two terms, which are grammatically of the same formation, further substantiates our claim that the noun is a cultic technical term, designating the ritually unclean animal corpse. [2])

If נְבֵלָה is used with reference to human corpses, it describes the body of a recently deceased one calling for burial. Thus according to Jeremiah's and Deuteronomistic usage, it is a disgrace if human bodies are not buried but are given to the wild beasts and to the birds[3]). Similarly, according to D, the corpse of an executed criminal must be buried on the same day. [4]) In general, the human body must not stay unattended and unburied. [5]) We conclude, that נְבֵלָה, if it refers to a human body, is not a technical term in the way it is if it refers to an animal body.

The fact that this noun can refer both to animals and to human corpses suggests that it is concerned with the phenomenon of death as such, affecting animals and humans alike. A survey of the usages of the verb נבל *qal* substantiates this conclusion: In thirteen out of nineteen occurrences the verb refers to the withering of plants [6]). The remaining six passages have probably to be interpreted in that light. [7]) Thus there can be little doubt that the basic meaning of the word group נָבֵל / נְבֵלָה in the Old Testament is the notion of being separated from life, whether it refers to humans, animals, or plants. Being separated from life, however, meant for Ancient Israel far more than and even something basically different from our understanding of this concept. Death and its realm represented the utmost degree

[1]) While Dt. xiv 21 decrees that Israelites are not at all allowed to eat נְבֵלָה, Lev. xvii 15 decrees that those who have eaten of it are unclean until the evening. H is more lenient!

[2]) Cf. also the two occurrences in Ez. (iv 14 and xliv 31). We may infer from Ex. xxi 35 (cf. xxi 28) that B did not forbid the consumption of animals which had died but had neither been ritually slaughtered nor torn (by wild animals).

[3]) Jer. vii 33, xvi 4, xix 7, xxxiv 20; Dt. xxviii 26; 2 Kings ix 37; Ps. lxxix 2; but cf. also 1 Kings xiv 11, xvi 4, xxi 24, where a similar idiom is used with מֵתִים.

[4]) Dt. xxi 23; cf. Josh. viii 29.

[5]) Isa. v 25 (cf. Jer. ix 21, xxxvi 30); 1 Kings xiii passim; also cf. Jer. xxvi 23.

[6]) Isa. i 30, xxviii 1, 4, xxxiv 4 (3 x), xl 7, 8, lxiv 5; Jer. viii 13; Ez. xlvii 12; Ps. i 3, xxxvii 2.

[7]) So especially Ps. xviii 46 (= 2 Sam. xxii 46); Ex. xviii 18. Prov. xxx 32 is textually difficult and left out of consideration in this connection.

of uncleanness [1]) and as such irreparable separation from God's life-giving power and from the centre of life, the cult.

If, on the other hand, death was conceived of as such an extreme separation, the question arises whether and how the Hebrew terms employed are related to the Akkadian *nabāl*, whose basic meaning is the notion of tearing something out. Before this question can be commented upon, the Hebrew word group נָבַל נָבָל נְבָלָה must be considered.

II The Adjective נָבָל, the Noun נְבָלָה, and the Verb נבל *pi.*

The adjective occurs in the Old Testament seventeen times, [2]) the noun thirteen times, and the verb four times.

The Versions do not offer a uniform picture at all. The Septuagint translates the adjective with five different terms; in most cases, however, with ἄφρων (ten times), the noun with seven different terms; [3]) in most cases, however, with ἀφροσύνη (nine times); the verb נבל *pi.* is rendered by G with four different Greek verbs in its four occurrences. Confusing as this translation technique of G may be, it is obvious that the Septuagint attributed to the terms in question primarily intellectual connotations. [4])

The Syriac Version offers five equivalents for the adjective and for the noun, and two for the verb. Similarly the Targum offers seven different renderings for the adjective, five for the noun, and two for the verb. The Vulgate translates the adjective in all but one case with *stultus* or *insipiens* (eight times each), the noun with six different terms (six times *stultitia*), and the verb with two different phrases (three times *contumeliam* (*facere*)).

A first glance at the list of the occurrences of the two terms נָבָל נְבָלָה shows that they differ from the previously discussed group in certain aspects:

(a) Words of this group occur in almost all literary strata of the Old Testament, that is, the noun in Gen. xxxiv 7; Dt. xxii 21; Josh. vii 15; four times in Judg. xix f.; 1 Sam. xxv 25; 2 Sam. xiii 12; Isa. ix 16, xxxii 6; Jer. xxix 23; Job xlii 8; the adjective in Dt. xxxii 6,

---

[1]) Gerhard von Rad *Theologie des Alten Testaments I* (München, 1957), pp. 274 f.; 386 f.

[2]) The textually doubtful passage Ez. xiii 3 is here left out of consideration.

[3]) Double renderings in Judg. brings the number of LXX equivalents to seventeen (cf. Judg. xix f. in LXX).

[4]) Some reflections concerning this observation in Caspari, *op. cit.*, pp. 67 ff.

21; 2 Sam. iii 33, 2 Sam. xiii 13; Isa. xxxii 5 f.; Jer. xvii 11; Ps. xiv 1 (= Ps. liii 2), xxxix 9, lxxiv 18, 22; Job ii 10, xxx 8; Prov. xvii 7, 21, xxx 22; and in Ecclus. iv 27;

(b) The noun נְבָלָה appears in nine out of its thirteen occurrences in what must have been an idiomatic, probably legal phrase, namely עָשָׂה נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל This peculiar phrase must have some bearing on the interpretation of the noun.

From this glance at the list of occurrences we may conclude that we have to attempt to reconstruct step by step the history of meaning of this group of words.

The best starting point of our investigation are three passages where the adjective occurs in undoubtedly literarily old contexts: 2 Sam. iii 33; Job xxx 8 and Prov. xxx 22. In the passage 2 Sam. iii 33 f. we find David's lamentation for Abner. Joab had stabbed him treacherously and it was then David's concern to let Abner's blood come back upon Joab's head. In his lamentation David compares Abner's death to the death of a נָבָל. What is the point of comparison? It can only be the fact that Abner fell suddenly and without warning, that he died shamefully and secretly. Such a death is not fitting for a free Israelite. Some commentators have therefore argued that the adjective is to be translated with *criminal*. [1]) But criminals do not die in secret; executions were matters of public life and responsibility. The passage Job xxx 1-8 suggests another interpretation. There we find Job describing the people who mock him in his humiliation. These people live in the desert, where they wander around like hungry wolves. They have been "whipped out of the country", they have "no name" (verse 8). This suggests that the בְּנֵי־נָבָל, mentioned there, are outcasts, people who have put themselves outside society and do no more participate in family and tribe and their life and blessing. More: Such people were considered bearers of evil, those who had to bear their עָוֹן. Such people had to be cast out of society in order to avert from the family and the tribe the evil which, having been created by them, was upon them.

If this interpretation is correct [2]) we have to assume as the oldest

---

[1]) So e.g. R. Kittel in Kautzsch-Bertholet, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments I*, 4th ed., p. 457.

[2]) Similarly Caspari, *op. cit.*, p. 676; K. Hj. Fahlgren, *ṣ[e]dākā, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament* (Uppsala, 1932), pp. 28 ff. Cf. also Georg Bertram, article μωρός etc., *ThWBNT* IV (1942), pp. 838 f.

meaning of the adjective in Old Testament literature the meaning *outcast*. We have to understand this concept against the background of early Israel, a nomadic and later half-nomadic group of tribes and families who only slowly became farmers and who retained many of their nomadic customs and patterns of life. To cast someone out of society is a method of self-defense in cultures and situations where law cannot be enforced by a strong government or where such law and government do not (yet) exist. Nomadic Bedouin life had to avail itself of such methods of self-defense; anyone who did not belong to a family or tribe, who was "without name", was cut off from life; in the barren desert he was left without protection and food and consequently soon died, if he did not join other outcasts, and became thus a public plague on the land, — the passage Job xxx 1-8 is a vivid description of these miserable human beings.

We also have to understand this concept against the background of a view of life and society which has recently been termed "schicksalwirkende Tatsphäre". [1]) It goes beyond the scope of this paper to outline in detail this important area of recent research; suffice it to say that Ancient Israel (like other ancient peoples) presupposed the closest possible interrelation between well-doing and well-being and between evil-doing and evil-being. Thus an evil deed comes back to the one who committed it, striking him as well as the society of which he is a member. [2]) It is needless to say that the killing and doing-away of outcasts (no matter how) was a responsibility of the families and tribes concerned. Outcasts could and were killed in secret and in shame, suddenly and without warning.

This interpretation of the adjective receives further support from the Numerical Saying Prov. xxx 21-23, where we find a list of four things which the earth cannot bear. One of them is "When the נָבָל has bread enough". Since the Numerical Sayings of Prov. xxx represent one of the oldest forms of Hebrew Wisdom, we are safe in assuming that the adjective has also here the meaning *outcast* and not, as it is usually rendered, *fool* (The Septuagint, rendering the adjective with ἄφρων in many of its occurrences, is partly guilty of having introduced the rendering *fool*, which has become the traditional rendering of the adjective). Job xxx 1-8 illuminates Prov. xxx 22 well: The נָבָל is by his very fate an outcast who is like a wandering

[1]) von Rad, *op. cit.*, p. 382.
[2]) *Ibid.*, cf. especially pp. 263 ff.; 382 f.

hungry wolf. If he has enough to eat then, indeed, the earth cannot bear it; everything is turned upside down.

This oldest and for the Old Testament basic meaning of the adjective is echoed in a much later, probably proverbial phrase in Ecclus. l 26 where the Samaritans are termed "an outcast nation". It is obvious that *outcast* refers in this case to primarily religious, not social outcasts, although we know from Jesus Christ's times that a Jew had no dealings with a Samaritan.

We have to turn now to another aspect of the word group which we are investigating. As noted above, the noun נְבָלָה occurs in nine out of its thirteen occurrences in a set phrase, namely עָשָׂה נְבָלָה. (בְּיִשְׂרָאֵל) "in Israel" does not always appear whenever the phrase occurs but it is clear that this phrase has its own setting in life and meaning. It occurs in the Dinah-tradition Gen. xxxiv, in a Deuteronomic law concerning the unchastity of an Israelite woman before marriage Dt. xxii 13-21, in the Achan-tradition Josh. vii, in the tradition about Gibeah's outrage Judg. xix-xxi, in the story of the rape of Thamar in 2 Sam. xiii, and in Jeremiah's letter to the exiled in Babylon Jer. xxix.

The Dinah-, the Achan-, and the Gibeah- traditions have gone through long processes of oral tradition before they received their present literary form. Yet we may assume that the Dinah-tradition (J), the Achan-tradition (JE), and the Thamar-story (which belongs to the longer story concerning the succession to David's throne) have fairly early received their present literary form. This, in turn, suggests that the idiomatic phrase in question was current at and probably also before the early monarchical period.

Achan had taken from the banned spoil, that is, from Yahweh's property. He had thus broken the covenant relationship which existed between Yahweh and his people, as the Deuteronomistic redaction of the book of Joshua terms it, or, to be more exact, Achan had broken the ritual of "Holy War" — this is what the phrase עָשָׂה נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל apparently denotes. On the one hand, if this phrase is older than its Deuteronomistic parallel עָבַר אֶת־בְּרִית יהוה and must, therefore, be assigned to the Achan-tradition as JE or the collector found it and, on the other hand, if the Achan-tradition was originally a Benjaminite tribal tradition which cannot have contained a reference to all-Israel as we have it in the phrase under consideration, there is

only one explanation of the occurrence of this phrase in this context: It was inserted into the Benjaminite tradition at an all-Israelitic cultic centre (probably at Gilgal) in order to "widen" it, that is, to give it an *all-Israel* character. This process we can frequently observe in Josh. i-xii. We must assume, therefore, that the phrase had its setting in life at the cult centres of all-Israel, that is, at the amphictyonic centres of the Twelve Clan League, and that it denoted the breach of amphictyonic ritual. We may translate the phrase "to commit an act of sacrilege (in Israel)". [1])

This conclusion can be substantiated from Judg. xix-xxi. There is no doubt concerning the literary compositeness of Judg. xix-xxi. An old kernel of the tradition is generally assumed (J or JE ?); references to this outrage are probably the passages Hos. ix 9 and x 9. The issue at stake was not the perversed sexuality of the men of Gibeah as such, rather it was a severe infringement of the sacred custom of hospitality and, in addition, the sacred custom of protecting the stranger. There existed a covenant relationship between host and guest, and its breach by the men of Gibeah found its fullest and meanest expression in the sexual crimes intended and committed by the men of Gibeah. Such an outrage was deemed worthy of the severest punishment, to be administered by the other tribes, that is, the extermination of those concerned. I adopt M. Noth's [2]) suggestion that Judg. xix-xxi refer to an amphictyonic war against the rebellious tribe of Benjamin, one of the members of the Twelve Clan League. This proposal is supported by the observation that in the partly parallel tradition Gen. xix the term נְבָלָה is not used while the more general רע is common to both traditions. In other words, the phrase, in question seems to be a typically Israelite term which had its setting in life in the ritual traditions of the Twelve Clan League, and as such it was the standing phrase for the breach of the probably unwritten laws and customs which governed this league. Such a breach, having been found a נְבָלָה, resulted in the public extermination of those who had committed the crime, to be executed by the loyal members of the league.

This understanding of our phrase offers a key to its interpretation in other Old Testament passages. In the Dinah-tradition the phrase

[1]) So also Fahlgren, *op. cit.*, pp. 28 f.

[2]) Martin Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (Stuttgart, 1930), pp. 100 ff.; 168 ff.

did obviously not belong to the original form of this tradition but was connected with it when J received the tradition. Again we have to assume that an original tribal tradition was "widened" to an all-Israel tradition by inserting this phrase, besides making other changes. Even though the phrase had originally nothing to do with sexual crimes (cf. the Achan-tradition), it seems that the phrase became in the course of time connected with sexual crimes. The most plausible explanation of this is the fact that Israel was very strict in matters of sex and marriage while the Canaanite culture, based largely on fertility-cults, was lax in this respect. Thus the affirmation that a sexual crime was "sacrilege (in Israel)" witnesses to the uncompromisingly anti-Canaanite character of Israel's faith.

In the Thamar story, written by an author of the Solomonic period, this understanding of נְבָלָה must also be assumed. Thamar warns her half-brother: "Do not commit this sacrilege!" It was not the (at this time not yet forbidden) sexual intercourse between sister and half-brother but rather the breach of the laws and customs that govern Israel's life, that is labelled here as נְבָלָה. Yet we may assume that 2 Sam. xiii is a first indication that the term received a narrowed-down meaning in later times: its use became more and more restricted to *one* particular infringement of the laws and customs which govern Israel's life, namely, treating an Israelitic woman like a harlot. Gen. xxxiv and 2 Sam. xiii offer thus examples of the usage of the phrase in a period when the narrower and younger meaning was gradually substituted for the older and wider meaning. The narrower meaning became from then on the more prevalent one. This is illustrated by Dt. xxii 13-21 where the unchastity of an Israelitic woman before marriage is labelled "sacrilege", and by Jeremiah's letter to the exiled in Babylon in which the two adulterous false prophets are accused of having committed "sacrilege (in Israel)" (Jer. xxix 23). The play on the word and proper name *Nabal* in 1 Sam. xxv *passim*, on the other hand, alludes to its basic meaning: breach of a sacred covenant relationship, in this case the relationship between protector and protected one (David and Nabal).

Our investigation so far has ascertained as basic meaning of the adjective "outcast" and of the noun "sacrilege". We have seen how these basic meanings, though not being lost, adopted new shades of meaning. A further stage of development of meaning of these two terms is reached during the last centuries before the Exile. Prophets

like Isaiah, Jeremiah, Nahum, and Deuteronomistic circles took up the old concept and used it with new force.

The difference between the old meaning of the noun and the new stage reached in Isaiah's times is quite obvious in Isa. ix 16. The fact that every mouth speaks "sacrilege" is given there as one of the reasons for the impending doom. The basic meaning of the noun still shines through because it is used here probably with reference to blasphemous utterings. One must note that while to the authors of the Solomonic period a man committing a "sacrilege" was an abominable exception, to the early Isaiah those speaking "sacrilege" are the abominable rule. This shift indicates the change which has taken place. In Jer. xiv 21 we encounter the *pi.* of the verb, rendered by G with ἀπολλύναι "to destroy". In desperation Jeremiah intercedes for his people, crying: "Do not turn away in contempt from the throne of Thy glory!" Although disputed, it is probable that the verb is a derivation from the noun and/or the adjective and must here be understood as implying that Yahweh gives up his covenant relationship with Mount Zion. In a similar sense we find the *pi.* of the verb employed Nah. iii 6, where it is said that Yahweh will treat Nineveh like an outcast. We may assume the same meaning of the verb in Mic. vii 6 where (whether the passage goes back to Micah or not) the word is used to denote the breach of the most basic relationship of the family, that between father and son.

Finally, the adjective and the noun became equivalents of the term רָשָׁע, which also had become a fairly general term. This equation is apparent in the probably Deuteronomistic passage Dt. xxxii 6 where—nota bene! — it is an epithet of the people of Israel, contrasted with the adjective חָכָם, and Dt. xxxii 21 where the adjective refers to another nation as a whole. The same usage may be found in the Psalter. In Ps. xiv 1 (—Ps. liii 2) it is said of the נָבָל that he thinks in his heart: "There is no God." Ps. x 4, however, the same thing is said of the רָשָׁע. נָבָל has become an equivalent of that term and must be understood as one of the strongest possible terms to denote godlessness. This usage presupposes the post-exilic tension between the godless and the godly. A comparison of Ps. xxxix 9, where the adjective is used, with Ps. xxxix 2, where the same group of men is termed רְשָׁעִים, shows that the equation of these two terms has become fairly common. The post-exilic passage Isa. xxxii 1-8, where both the adjective and the noun occur, and where we find a classical de-

scription of the post-exilic godless men, and, mutatis mutandis, Ps. lxxiv, a "Volksklagelied", where an intruding nation which has destroyed the temple is labelled with the adjective twice, are also to be characterized as belonging to this post-exilic stage in the development of meaning of the two terms under consideration.

Apart from the prophetic-Deuteronomistic usage of the adjective and the noun we rarely find them in wisdom traditions. In Job ii 10 Job states that his wife is speaking like one of the נְבָלוֹת when she admonishes him to curse God. Job ii 10 belongs to the old frame of the book of Job, and it seems that here also the old meaning of the adjective shines through, that is, a man or a woman who breaks or admonishes somebody to break an existing sacred relationship. Only in Job xlii 8 we find the phrase עָשָׂה נְבָלָה עִם which has probably been formed after the analogy of the frequent phrase עָשָׂה חֶסֶד עִם and is meant to be its opposite. The Septuagint rendering ἀπολλύναι indicates that *destruction*, in this case the destruction of the covenant relationship between God and Job's friends, is the proper way of rendering the phrase in question. [1]) Even though this usage of the noun may well be a deliberate archaism, the old and basic meaning of the term shines through.

Lastly we have to deal with four occurrences of the adjective in the wisdom literature proper. The only *qal* occurrence of the verb (Prov. xxx 32) and the doubtful passage Ez. xiii 3 must be left out of consideration in this paper, due to the textual difficulties of these two passages. In Ecclus. xxi 22 the adjective is used to describe a man void of good manners: "The foot of the נָבָל rushes into a house, but a man of experience stands respectfully before it" (RSV). In Prov. xvii 7, 21 and Ecclus. iv 27 the context does not warrant any certain conclusions but in all three cases the best rendering of the adjective is *outcast*, be it only meant to refer to an ostracized member of society rather than a complete outcast in the original sense of the term.

What then is the result of this investigation into the group נָבָל/נְבָלָה? The Versions, the traditional renderings, [2]) and the dictionaries suggest, not counting a few exceptions, the renderings "fool", "folly". Accordingly the two terms seem to have primarily some intellectual

[1]) Cf. FAHLGREN, *loc. cit.*
[2]) Such as the King James Version or Luther's translation.

connotation and to refer to intellectual weakness, to stupidity. We have shown, on the other hand, that the basic meaning of these two terms is "sacrilege" and "outcast" and that this basic meaning, even though it adopted different shades of meaning in the different traditions of the Old Testament, was never completely lost. If this is a correct interpretation of the Old Testament evidence, the traditional renderings "fool" and "folly"must be seen in a new light.

C Conclusion

We come back to the result of our investigation into the Akkadian *nabālu* whose basic meaning is, as we concluded, the notion of "tearing out". The affinity of the meaning of this Akkadian term to the basic meanings of the two Hebrew word groups just investigated suggests a direct connection between them and the Akkadian word group [1]). The notion of "tearing out", "separating from" underlies the group נָבָל/נְבֵלָה as well as the group נְבָלָה/נָבָל. In the first group the notion of "separating from life", that is, *death*, *withering*, is dominant, in the second group the notion of "separating from the community", that is, *outcast*, *sacrilege*, is apparent. This connection between the Akkadian root and the Hebrew root group may also be considered a further proof that our interpretation of these two Hebrew word groups has a high degree of probability on its side.

---

[1]) Against Barth, *op. cit.*, pp. 28 f., who denies a connection between Hebrew נָבָל etc. and the Akkadian *nabālu*. His objection to this connection seems to be the fact that the Akkadian verb is transitive. But while the basic notion of the Akkadian root *nabālu* is that of "tearing out", "separating from", the Hebrew adjectival and substantival terms, on the other hand, state the results of such "tearing out" or "separating from". The Akkadian verb *nabālu* is necessarily transitive since it describes the action or the actual process of "tearing something out".

KELEBH 'DOG': ITS ORIGIN AND SOME USAGES OF IT IN THE OLD TESTAMENT [1])

by

D. WINTON THOMAS

Cambridge

This paper, as its title indicates, consists of two parts. In the first — the shorter — part I shall consider the origin of the Hebrew word כֶּלֶב 'dog', and I shall indicate where I believe its most likely origin is to be found. And in the second part of the paper I shall discuss some usages of כֶּלֶב in the Old Testament which are, I think, of considerable interest when they are studied in the light of available comparative material.

To begin with, two preliminary remarks about the word כֶּלֶב. First, it occurs also in Akkadian, Phoenician, Ugaritic, Arabic, Aramaic and Syriac, and Ethiopic [2]). It is thus *gemeinsemitisch*, very probably *ursemitisch* [3]). And secondly, classical Hebrew has no feminine form כַּלְבָּה, though Akkadian, Ugaritic, Arabic, Aramaic and Syriac, and post-biblical Hebrew possess it [4]), and Egyptian has the word *kmn-t*, which is said to be the equivalent of *klb-t* [5]). The absence of the feminine form from the vocabulary of ancient Hebrew is doubtless purely accidental, unless we care to think that, in the case of כֶּלֶב, as in the case of some other names of animals, like גָּמָל 'camel',

---

[1]) A paper delivered to the Society for Old Testament Study, on 21 July 1959, in Glasgow.

[2]) See the Hebrew dictionaries. For Ugaritic, see G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, p. 145b.

[3]) Cp. G. Bergsträsser, *Einführung in die semit. Sprachen*, p. 183.

[4]) W. Muss-Arnolt, *A Concise Dictionary of the Assyr. Language*, p. 384; G.R. Driver, *op. cit., loc. cit*; Lane, *Arab.-Engl. Lex.*, 2625; G. H. Dalman, *Aram.-Neuhebr. Wörterb.*, p. 188; Payne Smith, *Thes. Syr.*, 1742; J. Levy, *Neuhebr. u. Chald. Wörterb.*, ii, p. 329. For masc. and fem. forms as proper names in South Arabic, see G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, i, p. 114.

[5]) A. Ember, in *Oriental studies published in commemoration of the* 40th. *anniversary* (1883-1923) *of Paul Haupt as Director of the Oriental Seminary of the Johns Hopkins University, Baltimore* (ed. C. Adler and A. Ember), 1926, p. 311. Cp. M. Cohen, *Essai comparatif sur le vocabulaire et la phonétique du chamito-sémitique*, 1947, p. 115.

the two genders were expressed by the same word in the masculine form [1]).

According to CHEYNE [2]) and BROWN-DRIVER-BRIGGS [3]), the origin of the word כֶּלֶב is unknown. Attempts have to be sure been made from time to time to explain its origin. I may mention first the French Protestant pastor Samuel BOCHART (1599-1667), who, in his *Hierozoicon* [4]), devotes several columns to the word כֶּלֶב. Some, he says, without specifying who, explain the word as meaning *quasi cor* (i.e. faithful), i.e., כְּלֵב; others explain as *totum cor*, i.e., כֹּל לֵב, while others again explain as *sicut leo*, i.e., כְּלָבִיא. All these explanations he rightly dismisses, as being not so much the origins of the word as what he calls *frigidae allusiones* to it. His own explanation is hardly more acceptable. It is that כֶּלֶב may have been so called from the strength of its teeth, which hold so firmly in biting that they could seem like hooks or forceps, or iron fetters, and he compares the Arabic كَلْبَتَان or كُلَّابَات [5]). He adds, however, 'unless you prefer forceps and hooks and fetters as named from a dog'. We may reply — we do so prefer. כֶּלֶב was not, we may believe, derived from a word meaning forceps and the like. The reverse is the case — these latter received their names from כֶּלֶב (كَلْب).

BOCHART, as I have just mentioned, refers to some who think that כֶּלֶב is to be explained as כְּלֵב, the *kaph* being the *kaph* of comparison. C. J. BALL, in the *Hilprecht Anniversary Volume* [6]), offers an explanation along similar lines. His suggestion is that the origin of כֶּלֶב is a biliteral לב and a root-formative *kaph*, which is identical with the *kaph* of comparison. According to him, the element לב is the equivalent of

---

[1]) Cp. C. BROCKELMANN, *Grundriss d. vergleich. Gramm. d. semit. Sprachen*, i, p. 418. But, unlike גָּמָל, the word כֶּלֶב, where it is construed with a verb, always takes the masc. form of the verb. In Greek κύων is used as masc. and fem. in Homer, though the masculine form predominates (see LIDDELL and SCOTT, rev. H. STUART JONES, *A Greek-Engl. Lex.*, p. 1015).

[2]) *Encycl. Biblica*, i, 1124.

[3]) *Heb. and Engl. Lex. of the O.T.*, p. 476.

[4]) The full title is *Hierozoicon sive bipertitum opus de animalibus sacrae scripturae, Pars prior*, London, 1663. The reference is to Col. 662 (in the edition of 1793 the reference is to vol. i, p. 759).

[5]) See LANE, *op. cit.*, 2627.

[6]) 1909, pp. 41-56

of the Sumerian *luba* 'fox', so that כ־לב means 'fox (jackal)-like', and he compares the Assyrian *še-lib*^{u}, *še-lab*^{u} 'fox' [1]). In BALL's article, which is valuable for the study of biliteral roots in Hebrew [2]), כֶּלֶב is but one of fourteen words which are explained as compounds of a biliteral root and *kaph*. We may admit that the list of words, taken together, is indeed impressive. We may admit further the possibility of a root-formative *kaph* [3]). On the other hand, the identification of this *kaph* with the *kaph* of comparison remains an open question. And the introduction of a Sumerian word in part explanation of כֶּלֶב is an unnecessary complication, for, as will appear later, the most probable origin of כֶּלֶב is independent of Sumerian. BALL himself indeed does not regard his explanation of כֶּלֶב as the only possible one. For he mentions also as possible the meaning 'lion-like', i.e., כְּלָבִיא, an explanation which, as I mentioned earlier, BOCHART notes and rejects.

I turn now to the lexicons of GESENIUS-BUHL [4]) and KOEHLER-BAUMGARTNER [5]). Both refer כֶּלֶב to an Arabic root كَلَبَ, which is said to mean 'seized'. The dog, that is, is a rapacious, attacking animal. It is, however, not very clear how the meaning 'seized' for كَلَبَ is obtained. KAZIMIRSKI [6]) gives as the first meaning of كَلَبَ 'stitched' (e.g., a leather purse); then comes the meaning 'spurred on' (a horse), and then 'barked'. The dictionaries of FREYTAG [7]) and HAVA [8]) are in general agreement with the meanings attributed by KAZIMIRSKI to the Arabic verb. Arabic lexicography is notoriously difficult, and one hazards opinions in this field in full consciousness of the peril involved. But it may be suggested that كَلَبَ in all the three meanings given to it by KAZIMIRSKI is a denominative from كَلْبٌ 'dog'. The meaning 'stitched' is suggestive of the dog-stitch —

[1]) P. 53.

[2]) Cp. G. R. DRIVER, *Problems of the Hebrew Verbal System*, pp. 4f.; C. F. BURNEY, *The Book of Judges*, pp. xiii, xvi.

[3]) With Akkadian *târu* 'return' and Hebrew *tûr* 'go round', the Hebrew *kittēr* 'surrounded' may be compared (see DRIVER, *op. cit.*, p. 5; BURNEY, *op. cit.*, p. 69). BALL, *op. cit.*, p. 54, explains כ־תר as 'bind-like' (Sumerian *dar* 'bind').

[4]) P. 346.

[5]) P. 436.

[6]) *Dict. arabe-français*, ii, p. 920.

[7]) *Lex. arab-lat.*, iv, p. 51.

[8]) *Arab.-Engl. Dict.*, p. 662.

in late Hebrew כָּלַב in the Pi. and Hiph. means 'made stitches resembling dog-bites'[1]); a spur is suggestive of dog's teeth; and 'barked' is to make the noise a dog makes. If this suggestion is correct, we should hesitate before we accept the correctness of referring כֶּלֶב to the Arabic root كَلَبَ. The form كَلِبَ also occurs in Arabic. LANE [2]) gives it the meaning 'was seized with madness' — the madness itself is called كَلَب — and it is used of dogs and men. It can also mean 'was angry', and in the first and tenth forms 'barked'. Here again the Arabic root seems to be a denominative from كَلْب 'dog', and is not the root from which كَلْب 'dog' is to be derived. The corresponding form in Syriac, ܟܲܠܒ 'behaved like a dog, was rabid', is rightly regarded by PAYNE SMITH [3]) as a denominative from ܟܲܠܒܳܐ 'dog'.

I mentioned earlier that, according to BROWN-DRIVER-BRIGGS, the origin of the word כֶּלֶב is unknown. The remark is, however, added, that according to the *Thesaurus*, it is onomatopoeic. When we turn to the *Thesaurus* [4]), we find that GESENIUS postulates an unused root כָּלַב, which is onomatopoeic, imitating the sound of striking (*pulsandi*) or rattling (*crepandi*), the sort of sound which is suggested by the word 'clap'. In this connection GESENIUS mentions another unused Hebrew root, namely, כָּלַף 'strike', to which he refers the word כֵּילַפּוּת 'axe' in Ps. lxxiv 6. He further compares the German *klappen* 'strike together, clap, rattle', and *kläffen* 'bark', as well as the use in German of *anschlagen* 'strike upon' as it is applied to a dog barking. The French *clapir* 'squeak' and *clabauder* 'bay' (of a hound), and the Swedish *glaffa* 'bark' too are mentioned. The word כֶּלֶב 'dog' is thus, according to GESENIUS, onomatopoeic in origin, and this is, I believe, its most likely origin [5]). GESENIUS incidentally confirms what was said earlier, namely, that the Arabic كَلِبَ and the Syriac ܟܲܠܒ are secondary. In other languages too the word for 'dog' goes back in

---

[1]) M. JASTROW, *A Dict. of the Targ., etc.*, i, p. 639.
[2]) *Op. cit.*, 2624 f. Cp. KAZIMIRSKI and HAVA, *op. cit., loc.cit.*
[3]) *A Compendious Syriac Dict.*, p. 215.
[4]) P. 684.
[5]) Cp. F. J. V. D. MAURER, *Comment. gramm. histor. crit. in V.T.*, 1838, iii, p. 49. *Contra* J. FÜRST, *Hebr. u. Chald. Handwörterb.*, i, p. 593.

origin to onomatopoeia. In Egyptian, for example, one word for 'dog' is *iw*, which is perhaps the etymological equivalent of the Hebrew אִי 'jackal' [1]), literally 'howler', itself probably onomatopoeic [2]). In English too the word 'dog' is of dubious origin [3]), but is has been suggested that it is onomatopoeic in origin [4]). As we use the word 'bark' to describe, onomatopoeically, the noise a dog makes, so Hebrew used the word נ־בח [5]), just as did Akkadian, Arabic, Aramaic and Syriac, and Ethiopic.

I come now to the second part of my paper, to some usages of כֶּלֶב in the Old Testament. The use of עֶבֶד 'servant' in addressing others, whether they be equals or superiors, is too familiar to call for illustration [6]). In one passage, however, namely, 2 Kings viii 13, עֶבֶד is followed by הַכֶּלֶב. The speaker is Hazael, and in expressing doubts to Elisha on the great acts he would perform according to the prophet's utterance, he says — 'What is thy servant who is but a dog, that he should do this great thing?' When he uses the phrase 'What is thy servant who is but a dog?', מָה עַבְדְּךָ הַכֶּלֶב, Hazael compares himself, in self-depreciation, with the vile and contemptible animal, the dog, the scavenger *par excellence*. Two and a half centuries after Hazael, the same phrase is found in the Lachish ostraca, certainly in three cases [7]), except that the writer, who is writing to his superior officer, the governor of Lachish, uses מִי instead of מָה and כֶּלֶב instead of הַכֶּלֶב. Some five hundred years before Hazael we find in the Amarna letters the combination *ardu kalbi* 'the slave, the dog', or *kalbu* 'dog' alone, applied both to the writer himself as an expression of deference [8]), and to others as a term of invective [9]) (like κύων [10])

---

[1]) See E. König, *Hebr. u. Aram. Wörterb.*, p. 14; A. Erman and H. Grapow, *Wörterb. d. aegypt. Sprache*, i, p. 48.

[2]) Cp. J. Fürst, *op. cit.*, i, p. 65.

[3]) So W. W. Skeat, *An Etymol. Dict. of the Engl. Language*, p. 178, and *The Oxford Engl. Dict.*, iii, p. 577.

[4]) Cp. E. Partridge, *Origins*, p. 162.

[5]) According to Gesenius, *Thesaurus*, p. 842, the primary syllable is בח with the meaning *pulsandi*.

[6]) For examples, see Brown-Driver-Briggs, *op. cit.*, p. 714b.

[7]) In II. 3f., V. 3f., VI. 2f. See H. Torczyner, *The Lachish Letters, ad loc.* The occurrences in VII. 2 and IX. 2f. are doubtful.

[8]) J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, No. 60, 6f., 61. 2f. See further Index, iii, p. 1432.

[9]) E. g. No. 71. 17f., 75. 41f., 85.64.

[10]) See Liddell and Scott, *op. cit.*, p. 1015.

and *canis* [1]). The expression is but one of many which the writers of the letters employ to indicate their inferior standing *vis-a-vis* the Pharaoh whom they are addressing. For example, they refer to themselves as 'the dust of thy feet' [2]), 'the dirt upon which thou treadest' [3]), 'thy stable groom' [4]), and so on. Even earlier than the Amarna period, we find *kalbu* as a term of abuse at Mari [5]). Later, in the seventh century B.C., Adad-šum-uṣur employs similar language in writing to Esarhaddon [6]). Such terminology, stretching from *c.* 2000 B.C. at Mari to *c.* 590 B.C. at Lachish, is thus characteristic of ancient Near Eastern epistolary style. The sole occurrence of it in the Old Testament, and in speech, not in a letter, is not without its special interest. If the word כלביא at Elephantine means 'dog-like', and is a term of abuse applied to Waidrang [7]), it too will belong here. The Aramaic text is, however, obscure, and no completely satisfactory explanation of it has yet been proposed.

In comparatively modern times, and from another part of the world, there comes an interesting parallel to the application of 'dog' to oneself by a person of inferior station. In Robert Knox's *An Historical Relation of Ceylon*, first published in 1681 [8]), the author says that, when the inhabitants "speak to the king concerning themselves, they do not speak in the first person, and say I did so or so, but Baulagot the limb of a Dog did it or will do it. And when they speak of their Children unto the King, they call them Puppies. As if he asks them how many Children they have, they say so many Puppy-dogs, and so many Puppy-bitches. By which by the way, we may conjecture at the height of the King and the slavery of the People under him". [9]). I need hardly add that I am not claiming any relationship between ancient Near Eastern and Ceylonese practice. The parallel shows us

---

[1]) See *Thes. Ling. Lat.*, iii, p. 258.

[2]) E.g. No. 60.3, 136.3.

[3]) E.g., No. 213.5, 255.5.

[4]) E.g., No. 299.6, 303.6.

[5]) G. Dossin, *Archives royales de Mari*, I, No. 27, l. 28.

[6]) E. Dhorme, *Rev. de l'Hist. des Rel.*, cxiii (1936), pp. 127ff.

[7]) See J. Barth, *ZA* xxi (1908), p. 190; E. Sachau, *Aram. Papyrus. u. Ostraka*, p. 16; A. Cowley, *Aram. Papyri of the Fifth Century B.C.*, p. 116.

[8]) I quote from the edition published as Vol. vi, July 1956 to April 1957, Nos. 1-4, of *The Ceylon Historical Journal*.

[9]) *Ibid*, p. 169; cp. p. 61. Their low view of the dog is illustrated by their avoidance of being called by names which they had in infancy when they are grown up "which they say is to be like unto Dogs" (p. 151), and by their blackening their teeth by eating betel leaves, "for they abhor white Teeth, saying, That is like a Dog" (p. 160).

no more than the appearence of common thought forms among different peoples in different places at different times.

While the use of עַבְדְּךָ 'thy servant' by itself expresses self-abasement, real or polite [1]), the phrase הַכֶּלֶב עַבְדְּךָ, we may suppose, heightens the force of that expression. A further progressive heightening is to be seen in the phrase כֶּלֶב מֵת 'dead dog', which is found three times in the Old Testament. In 1 Sam. xxiv 15 David, in order to impress Saul with his importance and with the senselessness of Saul's persecution of him, asks, 'After whom dost thou pursue? after a dead dog (כֶּלֶב מֵת), after a flea?' (In parenthesis I would ask — is there current proverbial speech behind this question, as there is elsewhere in the Old Testament where 'dog' is mentioned? [2])). Again, in 2 Sam. ix 8 Mephibosheth, wishing to show how unworthy he felt of the great gifts of the king, asks of David — 'What is thy servant, that thou shouldest look upon a dead dog (הַכֶּלֶב הַמֵּת) such as I?'. And in 2 Sam. xvi 9 the reference this time is not to the speaker, but to another person. Shimei has been cursing David, and Abishai is moved to ask David-'Why should this dead dog (הַכֶּלֶב הַמֵּת הַזֶּה) curse my lord the king?' To these three passages in the Hebrew Bible a fourth would have to be added if we follow LXX^{L} in 2 Kings viii 13, the passage to which I referred earlier. In the Hebrew text we have מָה עַבְדְּךָ הַכֶּלֶב. In LXX^{L} we find ὁ κύων ὁ τεθνηκώς [3]), i.e., הַכֶּלֶב הַמֵּת [4]).

CHEYNE [5]), commenting on הַכֶּלֶב הַמֵּת הַזֶּה 'this dead dog' in 2 Sam. xvi 9, cites LXX^{L} which has ὁ κύων ὁ ἐπικατάρατος 'this cursed dog' [6]), and he goes on to say that 'this dead dog', which "has hitherto been plausibly taken as an Oriental exaggeration", cannot be right. He

---

[1]) For some useful remarks on the formula of self-abasement, see I. LANDE, *Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im A.T.*, pp. 74 ff.; further, E. KÖNIG, *Stilistik, Rhetorik, Poetik, etc.*, p. 72, and generally C. LINDHAGEN, *The Servant Motif in the O. T.*, pp. 11ff.

[2]) As in Koh. ix 4b. The proverb is found among the Arabs كلب حى خير من اسد ميت (see MAURER, *op. cit.*, iv, 352). Also in Exod. xi 7.

[3]) P. DE LAGARDE, *Librorum veteris testamenti canonicorum, Pars prior, ad loc.*

[4]) This reading is adopted by some commentators; see C. F. BURNEY, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*, p. 294.

[5]) *Op. cit., loc. cit.*

[6]) LAGARDE, *op. cit., ad loc.* So also Theodotion, in FIELD, *Orig. Hexapl. ad loc.*

accordingly wishes to emend מֵת in this passage, and in 1 Sam. xxiv 15 and 2 Sam. ix 8, to טָמֵא 'unclean, despised, pariah dog'. Two arguments, however, tell against CHEYNE's contention. In the first place, the 'cursed' of LXX^{L} in 2 Sam. xvi 9 does not necessarily imply a different reading from the Massoretic text. It need be no more than a paraphrase — a dead body is an unclean thing. And secondly, it is pertinent to recall that in 2 Kings viii 13, as I have already mentioned, LXX^{L} presupposes הַמֵּת after הַכֶּלֶב where the Hebrew text has not got it. It would seem accordingly that the evidence of LXX^{L} cannot be utilised to cast doubt upon the possibility of a phrase כֶּלֶב מֵת. In any case, all doubt is removed since the phrase *kalbu mitu*, the exact equivalent of כֶּלֶב מֵת, appears in a number of Akkadian texts, several of them from correspondents, named or unnamed, to Ashurbanipal. For example, Bel-ibni writes to the king— 'I who was but a dead dog, the son of a nobody' [1]). Again, Belibki and the Gambulians write to him — 'We were dead dogs (but) the king our lord has restored us to life' [2]). An unnamed writer writes — 'the man Labnu, the son of Labni, has been a dead dog' [3]), and another — 'Nabuaddan is a dead dog' [4]). Lastly, an anonymous writer writes to an anonymous addressee — 'I who was a dead dog have been restored to life by the king my lord' [5]). The expression 'dead dog' is stronger than merely 'dog'. A dog is a vile, contemptible, animal. A dead dog is more vile and more contemptible, and, like all dead bodies, unclean into the bargain. It is very strong language of self-abasement or invective.

A most interesting Hebrew phrase occurs in 2 Sam. iii 8. The situation is briefly this. Abner had gone into Saul's concubine, Rizpah, which was "an act of *lèse majesté*, as the harem of a king was the property of his successor" [6]) (cp. xii 8, xvi 22), and Abner's act was conceived accordingly as tantamount to a claim to the throne. When Ishbosheth takes Abner to task for his action — 'Wherefore hast thou gone in unto my father's concubine ?' (verse 7) — Abner, angrily and indignantly, and profoundly contemptuous, replies — הֲרֹאשׁ כֶּלֶב

[1]) L. WATERMAN, *Royal Correspondence of the Assyrian Empire*, No. 521, Obv. l.6.
[2]) *Ibid.*, No. 771, Obv. ll. 5f.
[3]) *Ibid.*, No. 1285, Obv. l. 13.
[4]) *Ibid.*, No. 1289, Rev. l.4.
[5]) *Ibid.*, No. 831, Obv. ll. 5f.
[6]) W. H. BENNETT, in PEAKE's *Commentary on the Bible*, p. 287.

אָנֹכִי 'Am I a dog's head?' These words are followed in the Massoretic text by אֲשֶׁר לִיהוּדָה 'belonging to Judah', and this phrase is thought by many scholars to be a gloss [1]). The phrase is not found in the LXX, and is thought to have been occasioned by the interpretation of רֹאשׁ כֶּלֶב as רֹאשׁ כָּלֵב 'a chief of Caleb', the intention of the gloss being to make clear to what tribe the Calebites belonged. The interpretation of כֶּלֶב as כָּלֵב has indeed been maintained by some modern scholars, for example, H. WINCKLER [2]), but has met with adverse criticism [3]), and we need not consider it further here. Other scholars, keeping the translation 'a dog's head', regard the phrase as an expression of the most worthless part of an animal held in general contempt [4]). Another explanation of the phrase is to see in רֹאשׁ the equivalent of the Arabic رَأْس 'head' in the sense of 'a head of cattle' (*rēšu* in Akkadian and ܪܹܫܵܐ in Syriac are used similarly) [5]). The phrase רֹאשׁ כֶּלֶב then means 'a single dog'. This is the explanation of C. F. SEYBOLD [6]), who compares 2 Kings vi 25, where, he thinks, רֹאשׁ חֲמוֹר does not mean 'an ass's head', but 'a single ass' [7]). With regard to 1 Sam. xxiv 15 — 'After whom dost thou pursue? after a dead dog, after a flea?' — SEYBOLD argues that רֹאשׁ is omitted with כֶּלֶב because it is further determined by מֵת, whereas with פַּרְעֹשׁ the use of רֹאשׁ would be unsuitable, and so אֶחָד is used. This seems a strange argument. It would appear quite gratuitous to suppose that in this passage the word רֹאשׁ was ever in the mind of the Hebrew writer, and the importing of it into the passage by SEYBOLD would appear to owe its origin to his proposed explanation of רֹאשׁ כֶּלֶב in 2. Sam iii 8 and his desire to find support for it elsewhere.. The phrases כֶּלֶב מֵת and פַּרְעֹשׁ אֶחָד, where אֶחָד probably has the meaning 'a single (flea)', can

[1]) See, e.g., W. NOWACK, *Richter, Ruth u. Bücher Samuelis*, p. 161; H. P. SMITH, *The Books of Samuel* (Intern. Crit. Comm.), p. 276. S. R. DRIVER, however, thinks the supposition of a gloss is doubtful (*Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, p. 247).

[2]) *Geschichte Israels*, i. p. 25.

[3]) E.g., from E. MEYER, *Die Israeliten u. ihre Nachbarstämme*, p. 408, n. 2, and E. KÖNIG, *Stilistik, etc.*, p. 71.

[4]) E.g. E. KÖNIG, *ibid.*, *loc. cit.*

[5]) Cp. Lat. *caput*.

[6]) *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag* (2 März 1906) *gewidmet*...., ii, pp. 759f.

[7]) So also F. ZORELL, *Lex. Hebr. et Aram. V.T.*, p. 749b.

surely stand quite satisfactorily as parallels in worthlessness. We may have some doubts too as to the application of רֹאשׁ in the sense of a single unit to dogs. In Arabic رَأْس is generally applied to sheep, goats, and horses [1]) (cp. Lat. *capita boum*), that is, to domesticated animals. The dog in ancient Israel was hardly a domesticated animal, and the use of רֹאשׁ to denote a single dog seems improbable. As for SEYBOLD's view that רֹאשׁ חֲמוֹר, which, according to 2 Kings vi 25, sold during the famine in Samaria for eighty pieces of silver, means 'a single ass', it may be recalled that Plutarch [2]) relates that the troops of Artaxerxes, in their campaign against the Cadusians, could find no provisions, and were forced to kill their beasts of burden and eat them. The beasts, so the text runs, became so scarce that an ass's head was sold for sixty drachmas. The phrase רֹאשׁ חֲמוֹר means, we may believe, an ass's head, which fetched a high price in time of scarcity of food in Samaria, and for רֹאשׁ כֶּלֶב we must seek a different explanation from that offered by SEYBOLD.

Let us look now at the renderings of רֹאשׁ כֶּלֶב in the ancient versions. The Vulgate (*caput canis*) and Targum (ריש דכלבא [3]) are unremarkable. The Peshitta, however, has ܪܫ ܟܠܒܐ, which can be read either as ܪܫ ܟܠܒܐ 'head, leader of dog pack' [4]), or as ܪܫ ܟܠܒܐ 'head of those who look after dogs, chief huntsman' [5]). The LXX has κεφαλὴ κυνός, a literal rendering, to which I shall return a little later. Most interesting is the translation of Symmachus [6]), who renders by κυνοκέφαλος 'dog-headed, dog-faced baboon'. The genus *Cynocephalus*, found in Africa and Arabia, includes one species, *Cyno-hamadryas*, the Arabian baboon, which was the sacred baboon of Egypt. Two other species are *C. thoth* and *C. anubis*, both names reminiscent of ancient

---

[1]) LANE, *op. cit.*, 995, and KAZIMIRSKI, *op. cit.*, i, p. 794.

[2]) *Plutarchi Vitae Parallelae* (Cl. LINDSKOG and K. ZIEGLER, ed. Teubner), iii. Fasc. 1, ch. 24 (p. 395).

[3]) So WALTON *Polygl.*, *ad loc.* In LAGARDE's edition (*Prophetae Chaldaicae*), p. 112, ריש stands alone, without דכלבא

[4]) So KIMCHI. This would require כלבים; cp. Arab. رئيس الكلاب (LANE, *op. cit.*, 996).

[5]) RASHI כראש שומר הכלבים. That the Hebrew vocabulary knew a noun כַּלָּב (= Syr. ܟܠܒܐ 'huntsman') is shown by the translation by Aquila and Symmachus of כלבים in Ps. xxii 17 by θηρατάι (see FIELD, *op. cit.*, *ad loc.*).

[6]) FIELD, *op.cit.*, *ad loc.*

Egypt [1]). Queen Hatshepsut (*c.* 1500 B.C.) obtained such animals from the land of Punt, and tributaries of Punt, walking in procession to the temple of Amen and leading apes of the two species indigenous to Punt [2]), the *C. hamadryas* and the *C. babuinus*, may be seen portrayed in A. B. EDWARDS, *Pharaohs, Fellahs and Explorers* [3]). Monkeys and baboons appear also on a wall painting in a tomb at El Bersheh [4]).

In view of their contacts with Egypt and Arabia, there is no reason why the Hebrews should not have been acquainted with the *C. hamadryas* [5]). It may be noted that a bronze figure of a baboon has been found at Gebal, and another figure of this animal has been discovered at Beth-shemesh, both figures testifying to Egyptian influence [6]). G. MARGOLIOUTH [7]), it seems, was the first in recent times to suggest the meaning 'dog-headed, dog-faced baboon' for רֹאשׁ כֶּלֶב. His suggestion appears not to have been taken up, yet it is very well worth consideration. According to him, 'the dog-headed baboon of Judah' [8]) is Joab, David's kinsman and chief captain, between whom and Abner there had been a feud since the death of Asahel at Abner's hand (2 Sam. ii 23). Suspecting that Ishbosheth was attempting to turn his nominal authority over him into real supremacy, Abner turns on him, and in effect says — do I occupy the same position as that dog-headed baboon of Judah? Am I, who helped Saul's house, to be treated as Joab is rightly treated by his master, David? The Egyptians, MARGOLIOUTH goes on to say, believed that the dog-headed baboon habitually saluted the rising and setting sun, and he argues that Joab, so highly placed in David's house, could be regarded as a second deity, as it were, moving about the person of his lord, just

---

[1]) See S. F. HARMER and A. E. SHIPLEY (ed.), *The Cambridge Natural History*, x(1902), p. 566.

[2]) See E. NAVILLE, *The Temple of Deir el Bahari*, 12th. Memoir of the Egypt. Explor. Fund, 1894, p. 21 (cp. p. 25). For the location of Punt (Africa? Arabia?), see W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, p. 212, n. 14.

[3]) P. 292.

[4]) See *El Bersheh*, Archaeol. Survey of Egypt. Pt. II, by F. L. GRIFFITH, P. E. NEWBERRY and G. WILLOUGHBY FRASER [1895], Tomb No. 4, Wall paintings Fragment No. 5, p. 29, and Pl. xi.

[5]) Cp H. B. TRISTRAM, *The Natural History of the Bible*, pp. 37f., who writes that the African baboons are perhaps spoken of under the term Satyrs in Is. xiii 21, xxxiv 14; cp. p. 132.

[6]) See A. T. OLMSTEAD, *History of Palestine and Syria*, pp. 69, 94, 269; cp. D. MACKENZIE, *Excavations at Ain Shems* (Palest. Explor. Fund Annual 1912-13), p. 60, and Pl. xxviii, No. 31.

[7]) *The Expositor*, Eighth Series, x(1915), pp. 155-162.

[8]) He retains the words אשר ליהודה (p. 157).

as Thoth and Anubis moved about in a pantheon in which Ra, Osiris, or some other god, held supreme place. This interpretation is altogether too fanciful for acceptance. A much simpler explanation suggests itself. Abner is in fact saying — 'Am I, to whom the house of Saul owes so much, a dog-faced baboon, am I but a shadow of a man, that you can treat me like one, and charge me with a fault concerning a woman? I will show you I am no apology for a man, you cannot treat me as you would a baboon, I will show you who is master'. Abner is not denying the action with which Ishbosheth charges him. Here is no self-abasement, only fiercely aggressive justification of his standing as a person of importance, couched in contemptuous language, combined with a threat of secession to David. We are reminded of Goliath's words to David — 'Am I a dog, that thou comest to me with staves?' There is here the same menacing attitude — the Philistine giant continues, 'I will give thy flesh unto the fowls of the air, and to the beasts of the field' (1 Sam. xvii 43f.).

I mentioned earlier that the LXX omits the words אֲשֶׁר לִיהוּדָה which follow רֹאשׁ כֶּלֶב in the Hebrew text. MARGOLIOUTH makes the suggestion that these words may have been omitted by the Greek translators so as to avoid giving the Egyptian reader cause for derision against the Jews. Another suggestion he makes is that the translators may have deliberately used κεφαλὴ κυνός, and not κυνοκέφαλος, so as not to give offence to a people which associated the cynocephalus with the idea of divinity. Both these suggestions are interesting and relevant to the present discussion.

The dog-faced baboon was then known in Egypt, Arabia, Syria and Palestine. It was known also to the Assyrians, for the Black Obelisk of Shalmaneser III depicts several kinds of monkey, among them the baboon [1]). It was well known further to Greek writers of antiquity. Plato refers to it. In the *Theaetetus*, Socrates remarks to Theodorus that as a rule he is delighted with the way in which Protagoras expresses the view that what appears to each man is real. "But I am surprised", he goes on, "that he did not in the very preface of his work on Truth announce that a pig or dog-faced baboon is the measure of all things, or any other more fantastic creature that has perception" [2]). Aristotle says of the baboons that they have the same

[1]) Cp. A. H. LAYARD, *Nineveh and its Remains*, p. 245 (illustration there and on p. 247).

[2]) S. W. DYDE, *The Theaetetus of Plato*, 161 c (pp. 105 f.). Cp. 166 c (p. 112).

form as apes, but they are larger and stronger, and their faces are like dogs' faces; they are by nature fierce, and they have teeth like dogs' teeth, yet stronger [1]). Josephus [2]), Origen [3]), Diodorus [4]), Galen [5]), Pliny [6]), and others all knew of the baboon. There is no time, of course, to go further into these sources now. I should, however, like to quote from two of them. The first I quote for the rather charming picture it affords of how on occasion the baboon was treated in ancient Egypt and how it behaved. The passage is taken from Aelian [7]). The writer relates that in the time of the Ptolemies, the Egyptians taught dog-faced baboons their letters, and how to dance and play the flute and harp [8]). The baboons received rewards for their performances which they put into a bag which they carried attached to them, just like clever beggars [9]). The second passage I quote because in it the speaker, like Abner, applies the term baboon to himself. The passage comes from Aristophanes' *Equites*. The Offal-monger says to Paphlagon (the demagogue Cleon)—

"With such a training can't I beat him? Certainly I'm able;
So big I've grown, just fed on crumbs and leavings from the table".

To which Cleon replies—

"On table-leavings like a dog? How then, for all your prattle,
You fool, can you expect to face the Dog-Baboon in battle?" [10])

[1]) *De Animalibus Historia*, ed. L. Dittmeyer (ed. Teubner) 502 a 19-22 (p. 45).
[2]) *Flavii Iosephi Opera Omnia*, ed. S. A. Naber (ed. Teubner), vi, p. 229, 28.
[3]) *Contra Celsum: Translated, with an Introduction and Notes*, by H. Chadwick, V, 51, p. 304.
[4]) *Diodori Bibliotheca Historica*, ed. F. Vogel (ed. Teubner), I, 33, p. 54.
[5]) *De Usu Partium Libri XVII*, ed. G. Helmreich (ed. Teubner), ii, pp. 43, 114f.
[6]) *C. Plini Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII*, ed. C. Mayhoff, Vol. ii (ed. Teubner), 8.54 (p. 109); cp. 9.40 (pp. 436f.).
[7]) *Claudii Aeliani De Natura Animalium Libri XVII*, ed. R. Hercher (ed. Teubner), VI, 10. For other references, see Index, *sub* κυνοκέφαλος, p. 442.
[8]) A monkey playing the flute is depicted on a seal from Ur and on a Neo-Babylonian seal. Little clay figurines of apes playing musical instruments were common in the Neo-Babylonian period. See E. Douglas van Buren, *Archiv. f. Orientforsch.*, xi (1936-37), pp. 19 f. According to the Mishnah, apes were trained to act as servants; see *The Jewish Encycl.*, i, 662.
[9]) The Greek phrase ὡς οἱ τῶν ἀγειρόντων δεινοί is not free from difficulty, but 'clever beggars' or 'professional beggars' seems the sense intended. See Liddell and Scott, *op. cit.*, p. 8, *sub* ἀγείρω, 11.2; further D. Ruhnken, *Timaei Sophistae Lexicon Vocum Platonicarum*, 3rd. ed., 1824, p. 15. I am indebted to Mr. A. F. Scholfield, Fellow of King's College, Cambridge, for this second reference and for other help kindly given in connection with the Greek phrase.
[10]) *The Knights*, translated by Gilbert Murray, p. 50.

In referring to himself as 'the Dog-Baboon', Cleon, like Abner, wants to show himself fierce and menacing.

If we turn to Arabic literature, we find that the word قِرْد 'ape, monkey, baboon' [1]), is applied, in an ancient poem, to a man in contempt of him. The poet Busheir ibn Ubayy is inveighing against a man of the people of Ḥidhjam, and he challenges his adversary with the words —

"Do you lash the tail against the nobles, O you monkey of Ḥidh-jam?
And is the monkey well equipped for tail wagging?
The shortness of your tails prevents you from wagging them.
And the nature of the Banû Qird is everywhere mean.
Fat are your camels, O people of Ḥidhjam,
Yet is your dignity in the tribe slender" [2]).

The people of Ḥidhjam, it seems, was called, wholly or in part, Banû Qird, and the poet here is playing upon the word قِرْد 'monkey' [3]), which is applied contemptuously, not to the speaker himself, as in the case of Abner and Cleon, but to another person in derision of him.

The baboon was then well known to peoples of antiquity, Semitic and non-Semitic, and among the Greeks and the Arabs at least a person could refer to himself or another as a baboon. I will only add here that in Greek πίθηκος 'ape' is also used in a derogatory sense, as a nickname for a trickster, a jackanapes [4]), and that in Latin *simius* is used contemptuously of a person [5]). In view of all that has been said, MARGOLIOUTH's suggestion that רֹאשׁ כֶּלֶב in 2 Sam. iii 8, applied by Abner to himself, means 'baboon', gains in plausibility.

The last passage I wish to consider is Deut. xxiii 18, where we

---

[1]) LANE, *op. cit.*, 2512.

[2]) For the Arabic text, see G. G. FREYTAG, *Hamasa Carmina*, 1828, p. 633. A German translation may be found in F. RÜCKERT, *Hamâsa oder die ältesten arabischen Volkslieder*, 1846, ii, p. 169.

[3]) Cp. Th. NOELDEKE, *Delectus veterum carminum arabicornm* (Porta Ling. Orient.), 1933, p. 53 (where the Arabic text may also be found).

[4]) Several times in the plays of Aristophanes. See LIDDELL and SCOTT, *op. cit.*, p. 1403.

[5]) See, e.g., Horace *Satires*, Bk. I, X. l. 18, where it is probably applied to Demetrius, who is mentioned in l.90, on account of his small size and ugliness, or as an unintelligent imitator (see E. C. WICKHAM, *Horace, Vol. II, The Satires, etc.*, 1903, p. 79). Further, L. C. PURSER, *M. Tulli Ciceronis Epistulae*, I, viii, 12, ll. 26ff.

read — 'thou shalt not bring the hire of a harlot (אֶתְנַן זוֹנָה) or the price of a dog (מְחִיר כֶּלֶב) into the house of the Lord thy God for any vow'. We must begin our study of this passage by looking again at the use of *kalbu* 'dog' in Akkadian letters. Side by side with the use of *kalbu* indicating self-abasement or invective, another idea is present, namely, the idea of one who is a faithful watch-dog, who looks after the interests of his superior. For example, when Abdi-Ašratu, in one of the Amarna letters [1]), writes to the Pharaoh — 'I am the servant of the king and the dog of his house', he adds 'the whole of Amurru-land I watch for the king, my lord'. The phrase *kalbu ša bītišu* 'the dog of his house' is used *in bonam partem* — Abdi-Ašratu is the Pharaoh's faithful watch-dog. Again, the men of the city of Kisik write to Ashurbanipal — 'We are the king's dogs' [2])— they cannot be turned away through the word of an enemy.

This use of *kalbu* in the sense of faithful servant is transferred from the secular to the religious sphere in a hymn to Marduk. There the suppliant says — 'Like a little dog, O Marduk, I run behind thee' [3]). The Old Testament itself knows this use of 'dog' in man's address to God, if we accept, as I think we should, TORCZYNER's emendation of the Hebrew text in 2 Sam. vii 21 [4]). Here David addresses Yahweh with the words — בַּעֲבוּר דְּבָרְךָ וּכְלִבְּךָ עָשִׂיתָ אֵת כָּל־הַגְּדוּלָה הַזֹּאת 'for thy word's sake, and according to thy heart, hast thou done all this greatness'. However, in 1 Chr. xvii 19 we find, instead of the words בַּעֲבוּר דְּבָרְךָ וּכְלִבְּךָ, the words בַּעֲבוּר עַבְדְּךָ וּכְלִבְּךָ, for which TORCZYNER would read בַּעֲבוּר עַבְדְּךָ וְכַלְבְּךָ 'for the sake of thy servant and thy dog'. The Massoretic vocalisation has the appearance of a deliberate toning down of an original כַּלְבְּךָ which was regarded as unseemly in the mouth of David in his address to God. David can thus refer to himself as Yahweh's dog, as the suppliant to Marduk refers to himself as a little dog. The most ignoble and contemptible of animals is thus made the comparison of David's sense of humility before, and fidelity to, Yahweh.

[1]) No. 60.6ff.

[2]) WATERMAN, *op. cit.*, No. 210, Rev. l. 8. Cp. A. T. OLMSTEAD, *History of Assyria*, p. 458.

[3]) J. HEHN, *Hymnen u. Gebete an Marduk* (Beitr. z. Assyriol. V, 1906), p. 359, l. 11.

[4]) In *Vom Alten Testament Karl Marti zum siebzigsten Geburtstage gewidmet*... (B.Z.A.W. 41, 1925), p. 275. Cp. TORCZYNER, *The Lachish Letters*, p. 39; further, Millar BURROWS, *What mean these stones?*, pp. 39f.

This use of 'dog' in the sense of devoted follower of a god may lead to a fuller understanding of the word כֶּלֶב in the passage under discussion, Deut. xxiii 18. That כֶּלֶב is equivalent to קָדֵשׁ 'a sacred person, a male prostitute' is clear [1]) (cp. 1 Kings xv 12, 2 Kings xxiii 7). Such persons are called κύνες 'dogs' in Rev. xxii 15, and possibly the same class of persons is referred to in Phil. iii 2 [2]). The word כֶּלֶב in this Deuteronomic passage is sometimes explained from the sexual promiscuity which is characteristic of dogs [3]). This may be doubted. For there is evidence that suggests that כֶּלֶב is here better taken in the sense of devoted follower, just as κύων in Greek can mean 'servant, agent, watchman' of the gods. [4]) It has long been known that at the temple of Astarte at Kition in Cyprus there were cultic persons, temple servants, who were called כלבם [5]). With them are mentioned גרם 'clients', guests who were attached to the temple and supported from its funds. Attempts have been made to take כלבם here literally as 'dogs', and גרם, read as גּוּרִים, as 'whelps' [6]). But the context, which consists of a list of persons who are recipients of payments of one kind and another, is against such an interpretation [7]). In Phoenician the name כלבאלם 'dog of the gods' corresponds to עבדאלם 'servant of the gods' [8]). In Neo-Babylonian names compounded of *kalbu* 'dog' and a divine name, *kalbu* means 'priest, servant' [9]). Theophoric names of this type are fairly common — to mention only *Kalbi-Sin*, *Kalbi-Šamaš*, *Kalbi-Marduk* [10]). At a very early date, *c.* 4300 B.C., Ur-nina declares that he built the temple of Nina, renewed her image, and caused her servants to build for her two high places. The

---

[1]) The word כֶּלֶב here has sometimes been taken literally. Against such a view, see W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, 3rd.ed., p. 292, n. 2, and W. Nowack, *Lehrb. d. hebr. Archäologie*, ii, p. 264, n. 2.

[2]) Cp. Payne Smith, *Thes. Syr.*, 1742.

[3]) See, e.g., Maurer, *op. cit.*, i, p. 83, and *The Jewish Encycl.*, *loc. cit.*

[4]) See Liddell and Scott, *op. cit.*, p. 1015.

[5]) *CIS* I, No. 86 B 10.

[6]) See G. A. Cooke, *A Text-book of North-Semitic Inscriptions*, pp. 67 ff. W. Robertson Smith recalls that men named 'dog' and 'whelp' are connected with the story of a shrine at Maʿlul, near Nazareth (*Rel. of the Semites*, 3rd. ed., p. 541).

[7]) Cp. M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 220.

[8]) *CIS* I. No. 49; see also 11. No. 702, ll. 3f. Cp. V. Zapletal, *Der Totemismus*, p. 70, n.l. The Phoenician name כלבא is thought by Lidzbarski to be a hypocoristicon of the longer name (*Handb. d. nordsemit. Epigraphik*, p. 296). For the Safaitic name כלבאל (?), see G. Ryckmans, *op. cit.*, i, p. 233.

[9]) Cp. W. Robertson Smith, *The Rel. of the Semites*, 3rd. ed., p. 596.

[10]) See K. Tallqvist, *Neubab. Namenbuch*, p. 87; cp. p. 319 sub *kalbu*.

word for 'servants' is expressed by the ideogram for 'dog', "the Semitic term for sacred prostitute" [1]). The Ishtar cult knew pederastic priests (*assinnu*, *kurgarû*), "whose manhood Ishtar has changed into womanhood" [2]). The term כֶּלֶב, we may think, carried with it no sense of dishonour. The כֶּלֶב was after all קָדֵשׁ, and it would seem very improbable that a person with recognized cultic status would have been called כֶּלֶב in any derisory or pejorative way [3]). Among certain Muslims the expression 'dog of god' is said still to be a title of honour [4]). Our conclusion then is that כֶּלֶב, when it refers to temple servants, while it has the normal meaning 'dog', has attained the idea of the faithful dog of god, his humble slave and devotee. The term כֶּלֶב was the ordinary term to describe such a servant, and was not a term deliberately aimed at him in contempt [5]). And so he could be officially listed at Kition in company with other persons with honourable functions to perform. Once again we see how a term which in the secular world signifies a contemptible animal has been raised into the sphere where God and man are in near relationship to each other, in the cultus. What was respectable elsewhere in the Semitic world did not pass muster with the Deuteronomist, and the כֶּלֶב (קָדֵשׁ) and the קְדֵשָׁה were banned, together with other features of pagan worship.

In this paper I have been able to draw attention only to a few of the many problems that arise when the word כֶּלֶב and its usages in the Old Testament are investigated. There are other passages which are worthy of fresh examination. In conclusion, I may perhaps add a few general observations. Our Society rightly emphasizes the importance of the *vox dei* as it may be heard in the Old Testament, and of Israel as a worshipping community. We perhaps need to be reminded from time to time that in ancient Israel the community was not always at worship, any more than communities elsewhere. It was composed of men and women who met one another in the course of everyday life, talked about matters of mutual interest, and expressed

---

[1]) G. A. Barton, *A Sketch of Semitic Origins*, p. 188.

[2]) W. G. Lambert, *JEOL*, No. 15, p. 195. Cp. B. Meissner, *Babylonien u. Assyrien*, ii, p. 67, and S. A. Pallis, *The Babylonian Akîtu Festival*, p. 145.

[3]) C. - F. Jean, *Le Milieu Biblique avant Jésus-Christ*, iii, p. 556.

[4]) E. Renan, *Hist. du people d'Israël*, i, p. 106.

[5]) Cp. Cheyne, *op. cit*, 1125, and G. A. Barton, *op. cit.*, p. 251 n.

their thoughts in the idiom of the time, sometimes in elevated style, sometimes in colloquial, sometimes proverbial, speech. There is in the Old Testament a *vox populi* as well as a *vox dei*, and if we are today to try to understand the Israelite mind, we must try our best to discover this *vox populi*, the living and lively language of the people. The undertaking is in a sense a kind of archaeological operation which involves digging deep into the layers of speech used throughout countless generations. Because we possess so little of the literature of Israel, we must be ready to extend our enquiry beyond the pages of the Old Testament to include other literatures, both Semitic and non-Semitic. Their modes of expression can often help us to understand more clearly the way in which the Hebrews expressed themselves. It is a difficult undertaking, but it is well worth the attempt. And this must be the justification for my attempt to discover something of what may be learnt from a brief study of כֶּלֶב, that lowly animal, the dog, despised and generally wretched, yet, as we have just seen, in religious circles, in prayer and worship, not without honour.

THE DATE OF PSALM XXIV

BY

MARCO TREVES

Florence

Psalm xxiv celebrates God's entrance into his Dwelling-Place, the Temple. Now the Temple was dedicated three times: about 963 B.C. by King Solomon; in 516 by Darius; and in 164 by Judas Maccabeus. We shall try to prove that this third dedication was the occasion of our Psalm. At the same time the traditional view which connects it with King David and the entrance of the Ark into the city of Jerusalem will also be disproved [1]). My arguments are the following:

1. The phrase "the hill of the Lord" (Ps. xxiv 3) as a designation for Mount Zion presupposes Josiah's reformation of 621 B.C. (2 Kings xxiii 8). Before that date many hills were sacred to the Lord and the phrase would have been ambiguous [2]).

2. Much less could Mount Zion be called "the hill of the Lord" in David's days, before the Ark was placed there.

3. The word "hill" denotes a hill, not a city.

4. The "ancient doors" (Ps. xxiv 7) cannot be the Temple doors in Solomon's days, because the doors were new then (1 Kings vi 31-35). After the first Temple was burnt down and destroyed in 586 B.C. (2 Kings xxv 9-17), it lay waste for seventy years and had to be rebuilt from the foundations up (Ezra iii 10, v 16, vi 3). Doubtless new doors had to be provided. In Judas' days the Temple had been only partly damaged and had been desecrated for only three years. The ancient doors may have been preserved and used again. Therefore the phrase "ancient doors" appears to suit the time of Judas best. The translation "everlasting doors" is perhaps less plausible. Why should just the doors be called everlasting? In any case, Solomon's doors were made of wood (1 Kings vi 34), a perish-

[1]) It seems unnecessary to list the opinions of all the commentators. Kirkpatrick favors David's time; Kent the Persian age; Duhm the Maccabean. Many commentators would split our Psalm into two parts. According to Berry the first part is Davidic and the second post-exilic. According to Ewald and Briggs the first is post-exilic and the second is Davidic. Etc.

[2]) In early texts the "Mountain of God" is Horeb, not Zion.

able material. Bronze doors might be called everlasting; but it is doubtful whether bronze doors were used before the Hellenistic period, particularly in a poor country such as Judea.

5. Whatever may have been the original meaning of the phrase "Lord of Hosts", here it appears as an equivalent to "Lord mighty in battle" and has a warlike connotation. Now Solomon's reign was peaceful. Under Darius the Jews did not fight in the name of their God and that ancient phrase would not have been appropriate. Judas had fought and won many battles in order to liberate Jerusalem and reconsecrate the Temple. The Maccabean wars were wars of religion and it is natural that a poet should allude to them in a poem for the reconsecration. The pious poet, however, attributes the victory not to Judas' valor, but to the favor of the Lord.

6. The apostrophe to the doors with the invitation to open spontaneously is possibly a reminiscence of Callimachus (*Hymn to Apollo*, 6-7): αὐτοὶ νῦν κατοχῆες ἀνακλίνεσθε πυλάων, αὐταὶ δὲ κληῖδες· ὁ γὰρ θεὸς οὐκέτι μακρήν.

Such a reminiscence should not cause amazement. The Hasidim and the Maccabean soldiers were fighting against Greek religious intolerance, not against Greek poetry. In those days many educated persons of the Near East knew some Greek and it is likely that some of those brave warriors, while risking their lives for the defense of the Torah, did not forget the lines of Homer and Euripides which they had learnt at school. I have found reminiscences of Greek poems in several Jewish works of this period—particularly in Job, Ecclesiastes, and Ben Sirach, and also in the Trito-Isaiah, Enoch, Daniel, and a few Psalms. This rhetorical apostrophe is purely Greek, as is proved by the following parallels from the Greek poets and their Latin imitators:

a) Apostrophes to inanimate objects are characteristic of Hellenistic poetry. Thus Asclepiades addresses a lamp (*Ant. Pal.* V 7), the snow (*ibid.* 64), garlands (*ibid.* 145), the night (*ibid.* 164); Poseidippus addresses a jug (*ibid.* 134); Moschus addresses the glades, waters, flowers, and birds (*Lament for Bion*), etc.

b) Doors that open spontaneously are mentioned by Homer (*Iliad* V 749 and VIII 393), Euripides (*Bacchae* 448), Apollonius Rhodius (IV 41-42), Cicero, who is quoting Callisthenes (*De Div.*, I xxxiv 74), Virgil (*Aeneid* VI 81-82) and Ovid (*Metam.*, III 699).

c) Addresses to doors occur in Plautus (*Curculio* 88 and 147-151), Propertius (I xvi), and Ovid (*Ars Amandi* III 581; *Amores* I vi

73-74, and II i 17-28). These Latin poets are known to have frequently imitated Greek models.

So this image is certainly Greek, and it is not unlikely that our Psalmist's model was precisely Callimachus' hymn, considering that this hymn has other similarities with our Psalm: Apollo manifests himself only to the good (line 9): sinners are excluded from his dwelling-place (line 2); he is called "King" (line 79); he approaches the doors of his Temple and knocks to be admitted (line 3). This hymn appears to have been well-known to the Jews of that century, since Ps. cx 1 (which celebrates the high priest Simon) sounds like a reminiscence of lines 28-29. Now Callimachus' hymn is dated 258-247 B.C. In any case, no Hebrew poet imitated Greek literature before the third century B.C.

7. If our Psalm had been composed in the days of Solomon or Darius, some complimentary reference to the king who had ordered and financed the building of the Temple would be expected. But here no king is mentioned. We are in the republican and theocratic days of Judas.

8. God himself is called King. Now, from the days of Saul to those of Zedekiah the Hebrews had human kings. They were a monarchy, not a theocracy. In the Persian and Greek periods, the Achaemenids, Ptolemies and Seleucids were officially recognized by the priesthood as the rightful kings of the Jews. They appointed or confirmed the high priests. Prayers for their lives were regularly offered in the Temple (Ezra vi 10). The kings contributed to the expenses of the sacrifices (2 Macc. iii 3). But when the Maccabean insurgents revolted against Antiochus Epiphanes and ceased to recognize him, they did not elect a Jewish king to take his place. Instead they appear to have declared themselves independent of all human princes and to have chosen God to be their King. This republican and theocratic regime presumably lasted until Antiochus Eupator reconquered Jerusalem, or until Simon was elected prince, or until Aristobulus became king [1]). We may compare these events in Jerusalem with similar events in Florence, Italy. When the Florentines expelled the Medici in 1527, they resolved to be independent of all mortal princes and elected

[1]) Actually all the OT passages in which God is called King seem to belong either to the Babylonian or to the Maccabean age. There is another reason why these passages can hardly be pre-exilic: it would have been blasphemous to confound the Lord with Melech (vocalized *Molech* or *Moloch* in our Bibles), the horrible idol to which children were sacrificed.

Jesus Christ to be their King. An inscription was set up over the doors of the City Palace, reading: IESUS CHRISTUS REX FLORENTINI POPULI S. P. DECRETO ELECTUS [1]). Centuries later, when the Grand Dukes were again masters of the city, in order not to give offense to the legitimate sovereigns, the inscription was altered thus: IESUS CHRISTUS REX REGUM ET DOMINUS DOMINANTIUM. In this altered form it is still visible today. This parallel between Jewish and Florentine usage may be completed with the remark that the phrase "King of Kings" as a title of God occurs in 2 Macc. xiii 4, written during the reign of the Hasmoneans.

9. The phrase "King of Glory" is borrowed from the Book of Enoch. Certain parts of this book were written about 165 B.C. during the persecution, when the practice of the Jewish religion and even the possession of Hebrew religious books were forbidden under pain of death. The Book of Enoch was written to comfort the persecuted and, in order to elude the Greek police, was couched in cryptic and allegorical language. Contemporary persons and things are mentioned under names borrowed from the Book of Genesis or invented by the author's fertile imagination. God is called "the Lord of Glory", "the King of Glory", etc. Our Psalmist, writing after the liberation, did not avoid naming the Lord openly. Yet he also borrowed this poetic phrase from Enoch [2]).

10. Psalm xxiv 4 has not been understood properly. It is quite improbable that vain and frivolous persons should have been excluded from the City or even from the Temple. One could not post guards at the gates to ask visitors and pilgrims "Are you vain?" before letting them in. Our Psalm in my opinion refers to something quite different. *Shav* "vanity" is an euphemism for pagan deities (Jeremiah xviii 15; Psalms xxvi 4 and xxxi 6; *hebel* is also used in this sense). Pagan deities of course could not be named openly in a Jewish liturgical hymn. "To lift up one's soul" to a god means to worship him or pray to him (Psalms xxv 1, lxxxvi 4, cxliii 8) [3]). Accordingly

---

[1]) Bernardo SEGNI, *Storie fiorentine*, Book I.

[2]) The Book of Enoch xci 13 had predicted: A House shall be built for the Great King in glory.

[3]) This phrase is possibly a spiritualized variant of the phrase "to lift up one's hands to a deity", which occurs in Greek (HOMER *Iliad* III 275, 318, XV 371, *Odyssey* IX 527; EURIPIDES *Electra* 592), Latin (VIRGIL *Aeneid* I 93, II 153, 405-406, 688, III 176-177, V 256, 686, X 667; HORACE *Odes* III xxiii 1; OVID *Metam.* II 487, IV 238, VIII 681, and IX 702), and late Hebrew (Genesis xiv 22, Lament. ii 19; Psalm lxiii 4).

the men who lifted up their souls to *Shav* are the sinful priests who had participated in the worship of Zeus in the days of Epiphanes. Judas deposed them and appointed blameless priests in their stead (1 Macc. iv 42). This purge of priests in the days of Judas is a documented historical fact. It explains why the priests before entering the Temple to begin to perform their duties ("to stand in the Holy Place", as our Psalm says) had to declare their innocence. Probably an oath was required by Judas (and is mentioned in the words "who hath not sworn deceitfully").

11. The phrase "clean hands" in the sense of innocence of murder is Greek and probably comes straight from the tragedians. Cf. AESCHYLUS, *Eumenides* 313: τοὺς μὲν καθαρὰς χεῖρας προνέμοντας οὔτις ἐφέρπει μῆνις ἀφ' ἡμῶν. EURIPIDES, *Orestes* 1604: ἁγνὸς γάρ εἰμι χεῖρας. — ἀλλ' οὐ τὰς φρένας. *Hippolytus* 316-317: ἁγνὰς μέν, ὦ παῖ, χεῖρας αἵματος φορεῖς; — χεῖρας μὲν ἁγναί, φρὴν δ' ἔχει μίασμά τι [1]). This phrase occurs also in the Book of Job, a third-century poem whose author was well versed in Greek literature and enriched the Hebrew language with a number of Greek phrases. So it is possible that the Book of Job was the intermediary between the Greeks and our Psalmist. However, this conjecture is unnecessary, as it appears from the imitation of CALLIMACHUS that our Psalmist knew Greek.

12. This phrase probably indicates that some priests implicated in the murders committed by Menelaus (2 Macc. iv 34 and v 24) and Jason (2 Macc. v 6) were removed from the Temple service by Judas [2]). No purge of priests is recorded in the days of David, Solomon and Darius.

13. The phrase "pure heart" also sounds Greek. See the lines of EURIPIDES quoted above [3]).

14. Psalm xxiv 1 imitates Psalm lxxxix 11. A comparison of the verses makes it clear that the two poems are related and that Psalm xxiv is the later one: Psalm lxxxix quotes the statement (found in Psalm cxv 16 and in Daniel v 23) that the heavens belong to the Lord and adds that the earth *also* belongs to him. Psalm xxiv begins with the earth. If Psalm lxxxix had imitated Psalm xxiv it would have used

[1]) See also AESCHYLUS *Eumenides* 41, 237, 280-281, 446; EURIPIDES *Orestes* 429; *Medea* 864, 1254; HERODOTUS I, 35; ANTIPHON, *On the Murder of Herodes* 11 (130); ANDOCIDES *On the mysteries* 95 (12); PLATO *Laws* VIII 831 A; HORACE *Epod.* XVII 49; *Sat.* I iv 68.

[2]) 2 Macc. v 16 says that Antiochus had "polluted hands".

[3]) For the phrase "pure heart" see also HORACE, *Sat.* II iii 213 and PLATO *Laws* IX 872 A.

the reverse order (the earth and *also* the heavens). Now Psalm lxxxix is a late poem. In my opinion it is composite: some verses probably belong to the Babylonian age; others to the age of Epiphanes. Verse 11 belongs to this latter group.

Perhaps these fourteen arguments will not seem all equally decisive to some readers. However, it will be difficult to refute them all. Their cumulative weight, in my opinion, makes the date that I suggest practically certain. No other date will fit all the words of our Psalm equally well.

I conjecture that our hymn was sung by two alternating choirs of priests or levites: one choir standing at the top of the steps near the entrance of the Temple and acting as guardians of the doors; the other choir advancing in procession and slowly ascending the steps. This second group included the blameless priests appointed by Judas. I would distribute the lines of Psalm xxiv thus:

Guardians: "The earth" etc. These lines assert God's sovereignty over the whole earth, the basic theme of the Psalm.

Procession: "Who shall ascend" etc. Notice that "to stand in the Holy Place" means to reside in the Temple as priests, not merely to visit it as pilgrims.

Guardians: "He that hath clean hands" etc. The word *tsedakah* is translated "righteousness" in the Authorised and Revised Versions. In late Hebrew it means "alms". KENT and the Revised Standard Version translate it "vindication". Possibly it means something like "acquittal" of the charges or "ratification" of Judas' appointment.

Procession: "This is the generation" etc. It seems best to read "O God of Jacob" with the Vulgate and the Septuagint. But the MT omits the word "God".

Guardians: "Who is the King of Glory?"
Procession: "The Lord strong and mighty" etc.
Guardians: "Who is the King of Glory?
Procession: "The Lord of Hosts" etc.

A number of commentators would divide our Psalm into two or even three separate poems. This conjecture however must be rejected, because:

a) The style is uniform throughout the Psalm [1]).

b) The meter, as far as can be discerned with our very imperfect understanding of Hebrew meter, appears to be uniform throughout.

[1]) Notice verses 3, 8 and 10, all beginning with the interrogative *Who*.

c) The dialogic form, which is extremely rare in Hebrew liturgical poetry, occurs in both parts of the Psalm [1]).

d) Allusions to God's rule over the earth occur in both parts.

e) Allusions to the Temple occur in both parts.

f) The arguments for a late date concern both parts. Arguments for an early date are entirely lacking.

g) The idea of dividing the Psalm arose from the erroneous assumption that the singers were pilgrims. Once we have recognized that they were priests, this conjecture loses its *raison d'être*.

We conclude that Psalm xxiv was composed for the 25th day of Chisleu, 164 B.C. This was a memorable day in the history of Israel and is still commemorated yearly with the feast of Hanukkah.

---

[1]) These real questions and answers should not be confused with the rhetorical questions (equivalent to negations) which occur in Psalms vi 5, lxxi 19, lxxvii 13, lxxxix 6, cvi 2; etc.

רִנָּה IN THE PSALTER

BY

NORMAN E. WAGNER

Regina, Canada

The term *rinnah* has aroused the present writer's interest because of several factors. The first is the rather vague way in which it is often translated. The word "shout" is the common English term offered as a translation. A second consideration, which is far more significant, is an apparant dichotomy in meaning in the uses of this word. What is still more surprising is that this distinction appears to depend on whether the form is absolute or construct. These factors have led to the present study [1]).

1. The verbal uses of רנן.

The basic meaning of *rnn* is difficult to determine. It has been suggested that the word is onomatopoetic, [2]) and is a type of "ringing cry". This cry can be either an expression of praise or a loud complaint of some sort [3]).

The *Qal* of *rnn* occurs only once in the Psalter. In this instance it is used along with *śmḥ*.

> "Let those who desire my vindication shout (יָרֹנּוּ) and rejoice. Let them say continually, 'YHWH is great, He desires the well being of His servant.' " Psalm xxxv 27.

Probably a better translation of these coordinate verbs would be, "joyfully shout". Note that the contents of the shout are actually given, "YHWH is great, etc...." This will be discussed more fully below.

rnn is found frequently in the *Piel*. A study of the parallel constructions is very instructive in these instances.

---

[1]) My sincere thanks are offered to Prof. John Wm. Wevers, who discussed this question with me and offered many helpful suggestions.

[2]) Brown, Driver and Briggs, *Hebrew and English Lexicon*, (Oxford, 1907) p. 943

[3]) In Mishnaic Hebrew, the Piel has these two distinct meanings. cf. Jastrow, *Dictionary of Targumim, Talmud*, etc., p. 1484

rnn is parallel to שׂמח in v 12, xcii 5. [1])
— to עלז in xcvi 12 [2]), cxlix 5.
— to ריע in xcv 1. In xcviii 4, פצח, זמר, and רנן, are parallel to ריע.
— to זמר in lxxi 23.
— to שׁיר in lix 17.
— to זכר יביעו in cxlv 7.
— to מחא כף in xcviii 8.

In xx 6, *rnn* is somehow related to דגל, although in this case it is obvious that two cultic acts are involved.

From the above instances it is abundantly clear that *rnn* used in the *Piel* is a joyous term. It indicates something spoken or perhaps shouted with joy. Likely it was some cultic shout which was offered at the appropriate place in the worship.

It should be noted that there is a vast variation in the ones who are to offer this shout. Obviously the *rinnah* was no stereotyped expression, but could be adapted to various needs and occasions.

In several cases an individual, usually one who has been helped by YHWH is the one who utters the cry [3]). In many cases the pious ones, the faithful congregation, offer the shout [4]). Even nature is called upon to act as the subject [5]). In a few cases there is a note of universality in which all the nations, indeed all the earth, is to praise YHWH [6]).

It is much simpler to discuss the object of the praise. Although it is not spelled out in so many words in every case, the context makes it perfectly clear that YHWH is the recipient of the shout. This observation points strongly to a cultic connotation to the shout. It is more than an expression of praise or joy. The various subjects utter appropriate statements according to the cultic use of a particular Psalm. For example, since the creation motif is so basic to the Enthronement ritual, it is not strange to find YHWH's creation called upon to praise Him.

The *Hiphil* of *rnn* is found three times. In xxxii 11, it is parallel to גיל and שׂמח. In lxxxi 2, it is parallel to ריע. It is difficult to determine

[1]) In lxvii 5, and xc 14, these two verbs are coordinate.
[2]) Reading אף rather than אז.
[3]) Eg. li 16, lix 17, lxiii 8, lxxi 23, lxxxiv 3, xcii 5.
[4]) Eg. v 12, xx 6, xxxiii 1, xc 14, xcv 1, cxxxii 9, 16, cxlix 5.
[5]) Eg. lxxxix 13, xcvi 12, xcviii 8.
[6]) Eg. lxvii 5, xcviii 4, cxlv 7.

why the *Hiphil* was used in these few instances. The context shows that the meaning is the same as that indicated by the *Piel*. The true use of the *Hiphil* is seen only in lxv 9. After describing YHWH's creative work, the Psalmist exclaims,

> "And those who dwell at the extremities (of the earth) fear Thy signs. The outgoings of morning and evening dost Thou make rejoice (or 'cause to shout') [1]).

The use of the three stems discussed above presents a problem. Almost all the references cited have the same meaning. It is also significant that in every instance except the last reference given, the LXX has some form of the verb ἀγάλλω, "glorify, exalt". In lxv 9, τέρψεις is used, "Thou dost gladden".

2. רָנַּה, רִנָּה, and רֹן.

The noun *rinnah* is found five times in its simple form in the Psalter. In a Song of Thanksgiving it is found opposite to בֶּכִי, xxx 6. In an Individual Complaint, *rinnah* is coordinate with תּוֹדָה, xlii 5. In Psalm cxxvi 2, it is parallel to שְׂחוֹק. In an Enthronement Psalm we read, "Clap your hands all you people, shout (הָרִיעוּ) to God with the sound of a cry (רִנָּה), xlvii 2. From this it appears that a *rinnah* was a type of shout well known by the people.

The most instructive occurance of the term *rinnah* is found in cxviii 15a,

> "A sound of a shout (רִנָּה) and there is deliverance in the tents of the righteous". [2])

This passage has been translated by the R.S.V., "Hark, glad songs of victory in the tents of the righteous". This however, does not recognize the *waw* before יְשׁוּעָה, nor does it see the basic meaning of a *rinnah*. The cultic cry is found alongside the acts of deliverance. The knowledge of the proper cultic shout is essential if it is to be followed by deliverance. In this Psalm we are fortunate since the Psalmist actually spells out the exact *rinnah* for the occasion of this Thanksgiving Psalm.

[1]) There are some definite textual problems connected with this verse. These, however, would not alter the meaning of *rinnah*.

[2]) This translation disregards the accents as they appear in the text.

"The right hand of YHWH works valiantly.
The right hand of YHWH is exalted.
The right hand of YHWH works valiantly". vss. 15b, 16.

This obviously is the type of *rinnah* which would be used for times of thanksgiving. Somewhat similar, but for use by an individual, is the *rinnah* mentioned on the first page of this study,

"YHWH is great, He desires the vindication of His servant". xxxv 27.

Likely a *rinnah* for the celebration of the Enthronement would be still different, but the basic content is always the same. YHWH's mighty deeds of salvation are recounted in the cultic celebration. The *rinnah* is thus a credal statement, a confession of faith in a God who acts in the events of history.

בְּרִנָּה is found three times in the Psalter.

In Psalm cxxvi 5, it is opposite to בְּדִמְעָה "with tears". In cvii, which is a Song of Thanksgiving, we read,

"Let them offer thanksgiving sacrifices,
Let them relate His deeds with a shout" (בְּרִנָּה) vs. 22

Since these lines are clearly parallel, the last word must mean something more than merely, "with joy". It must express something comparable to a sacrifice. This is clearly a confession of faith. The credal recitation of YHWH's deeds is parallel to the sacrifice, and no doubt an integral part of the ceremony.

In Psalm cv בְּרִנָּה is parallel to בְּשָׂשׂוֹן, in describing the people as YHWH delivered them,

"He led forth His people with joy,
His chosen ones with a shout". (בְּרִנָּה) vs. 43

It is quite possible in this instance that רִנָּה indicates the nature of the deliverance [1]). Again notice should be taken regarding the close connection between the term *rinnah*, and an act of deliverance. It is quite possible that this passage refers to a joyous deliverance in which the people march forward confessing their faith in YHWH who has saved them.

In Psalm lxiii 6, the form רְנָנוֹת is found. "My mouth will praise Thee with lips of shouting". It is impossible to determine exactly

[1]) LXX ἐν εὐφροσύνῃ. All other references have ἀγάλλω.

what is meant here. Both "joyous lips" and "confessing lips" would be in order.

In Psalm c, which is some sort of a processional song for a thank offering, בִּרְנָנָה is parallel to בְּשִׂמְחָה, vs 2.

The form רָנִי in xxxii 7, poses a problem and has been variously handled by scholars [1]). It is the only occurrence of this form and hence subject to some skepticism. It is our contention however, that once the context is seen, no emendation at all is required. This is a Thanksgiving Psalm in which the writer tells of all the benefits which he has received following the confession of his sins, vss. 3-5. Then he calls upon the true believers to do likewise, vs. 6. Now in verse 7, he states that it is because he knows the proper cultic cry that he is protected. YHWH delivers and protects him just as he himself has often recounted with a *rinnah*.

> "Thou art my hiding place. Thou dost deliver me from adversity. Thou dost encompass me after the manner of shouts of deliverance".

3. The construct of רִנָּה.

On six occasions רִנָּה has a suffix. In five of these cases the form is רִנָּתִי. In every case, these expressions are found in Individual Complaints, or elements of complaints in other types of Psalms. From the parallelism it is clear that רִנָּתִי refers to a prayer when it has a suffix. In three cases it is parallel to תְּפִלָּתִי, eg. xvii 1, lxi 2, lxxxviii 3. In cxix 169, רִנָּתִי is parallel to תְּחִנָּתִי, vs. 170. The same meaning is clearly intended in cxlii 7, "Hearken to my cry (רִנָּתִי) for I have become very weak".

A similar meaning is seen from the only other occurance of the

---

[1]) For example: Baethgen suggested רָנִּי, "My joy" as a vocative referring to YHWH. This is the apparent reading of the LXX τὸ ἀγαλλίαμά μου, and also Jerome.

Briggs suggested that while an explanation of the form is difficult, the meaning is the same as רִנָּה.

Budde suggested מָגִנִּי, "Thou wilt encompass me about with shields of deliverance".

Hitzig, Wellhausen, Gunkel and others consider the רני as ditography from the preceding תצרני. (As soon as he had done this however, Gunkel emended the preceding תצרני to תצרנו as Duhm had suggested.)

construct form, in cvi 44, where there is an account of the various times the Israelites tested YHWH by rebelling against Him and His commands,

> "He considered them in their distress,
> When He listened to their cry (רִנָּתָם)".

It is clear from these references that when *rinnah* has a suffix, its meaning is different from that of the absolute. Yet such a conclusion would be unparalleled in Hebrew. One word might have several meanings, but this distinction can hardly be based on the state of the substantive. Another possibility which is equally remote is that these two usages are derived from two different roots. It would be far more satisfactory to attempt to find a point of contact between these two variant meanings which seem to be attached to this word. Perhaps a few conclusions would be in order:

a) It can easily be seen that the element of joy plays a prominent role in the meaning of *rinnah*. This appears especially in those cases in which the preposition *beth* is found with the word. In several of the examples cited above, *rinnah* appears to mean "joy" and little more.

b) It is also evident however, that *rinnah* is not merely intended to be an adverbial characterization of a particular act. There is such a thing as *a rinnah*. It is a statement in itself, cf. especially xxxv 27. In these cases it is a cultic shout appropriate to the occasion.

c) Finally it is to be noted that the term is also a type of cultic prayer used by a complainant.

It would seem that these various usages find their point of contact in the fact that they are loud cries or shouts which are directed to YHWH in an attempt to achieve results. The character of this shout was a summary of past events, a confession in YHWH's saving deeds. Whether this confession was for praise or help would depend upon the circumstances. In both cases, they were to be reminders to YHWH in order that He might continue to act in a favorable way toward His people.

In the nature of a post-script, mention should be made of an article by Meir Wallenstein in *Vetus Testamentum*, Vol. IX p. 101 ff. Referring to plate XLV of the Hymns Scroll [1]), he offers the following translation of lines 4b and 5a,

[1]) E. L. Sukenik, *Ozar ha-Megilloth ha-Genuzoth*, (Jerusalem, 1956)

"...And Thou hast put in my mouth lauds
And on my tongue praise;
Thus there is utterance of my lips in the place of prayer (רנה)
And I praise Thee in song because of Thy kindness" [1]).

It is to be noted that the element of praise is to be found in three of the above four lines. In view of the above study of the meaning of *rinnah*, it seems likely that a term such as "praise", "confession" or perhaps even "invocation" would be a more appropriate translation, especially since the form is in the absolute. It is quite possible as WALLENSTEIN suggests, that this is a reference to a particular place of cultic observance by the Sect.

---

[1]) *V.T.*, IX. p. 103

SHORT NOTES

GENESIS IV 7

The Cain Abel episode is commonly acknowledged as one of the difficult passages of the O.T. Although clear in its general purport, the narrative shows not a few elements that have so far baffled the commentators. The core of the difficulties lies in v. 7. To this verse we would like to devote our attention here and see if we can shed a little light on it.

In general commentators agree in considering v. 7 as corrupt. W. Zimmerli, for instance says: "Die Übersetzung von V. 7 ist sehr unsicher, da die hebräische Textgrundlage schon zu Bedenken Anlass gibt. So ist es geraten nicht allzuviel hineinzulesen" [1]). Another, A. Clamer, says similarly, of v. 7: "Texte obscur et difficil, évidemment corrompu" [2]). Yet another, R. de Vaux: "La traduction de tout le verset est approximative". And after a literal translation of the verse, he continues: "De ce texte apparemment corrompu, aucune justification satisfaisante n'a encore été donnée, mais il paraît décrire la tentation qui s'insinue dans l'âme et qu'il faut surmonter [3])." Earlier, at the beginning of the century, Gunkel had written: "Glücklicher Weise gibt es in der Genesis wenige Verse, in denen der Text so verdorben wäre. Die totale Corruption der Stelle ist so zu erklären, dass ..." [4]). No wonder that he dealt drastically with the text!

We deem such mistrust for the text to be a little exaggerated and that there are possibilities of interpretation that seem to satisfy the requirements of a sound exegesis. Here are the points that lend themselves for discussion in v. 7: 1) *śᵉʾēt*, cstr. infinitive, is unusual and here apparently without explanation; 2) the comparison of sin lying in wait at the door is considered strange and out of place; 3) *rōbēṣ*, masculine, with *ḥaṭṭāʾt* feminine, and again *tᵉšûqātô* with a masculine

---

[1]) W. Zimmerli, 1 *Mose* 1-11, *Die Urgeschichte*, I Teil, Zürich, 1943, p. 270.
[2]) A. Clamer, *La Sainte Bible* (L. Pirot), I, Genèse, 1953, Paris, p. 157.
[3]) R. de Vaux, *La Genèse* (Bible de Jérusalem), 1953, Paris, p. 50.
[4]) H. Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt* (Handkommentar zum Alten Testament, Göttingen, 1901, p. 39; Id. 3rd edition, 1910; Id., *Die Urgeschichte und die Patriarchen*, Göttingen, 1911 (and 2nd edition, 1921), p. 96 f. (with substantially the same text and commentary).

pronoun go against the grammar; 4) *timšol-bô* at the end sounds awkward and unexpected.

Is there no way out? Let us see the context.—Noticing that God has not given consideration (לֹא שָׁעָה) to his offerings Cain becomes full of wrath and his countenance falls (וַיִּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָנָיו). God calls him to account for both things and puts him two questions (v. 6bc): a) לָמָּה חָרָה לָךְ; b) לָמָּה נָפְלוּ פָנֶיךָ. As in the case of Adam (Gen. iii 11) God's query is only there in order to call the culprit back to the consciousness and confession of his own guilt, and immediately God proceeds to convey to him the true reality of things (v. 7a). By doing good Cain could avoid both anger and its outward manifestation. Indeed, if he does good he will find (or, there shall be for him) *śᵉ'ēt*. This cstr. infinitive gramatically represents the apodosis of the conditional clause אִם תֵּיטִיב and in itself is a substantival elliptical clause, consisting of a *regens* without its *rectum*. As *rectum* to be supplied many commentators have tentatively suggested *pānîm*. We would go a step further and say that it can only be *pānîm* (or, *pānêkā*). For through this integration we get the answer to both questions put by God to Cain. Taken subjectively it contrasts v. 6c: instead of letting his contenance fall Cain would experience *śᵉ'ēt pānîm* 'lifting up the head', i.e. he would feel confident and go about confidently (see the Italian expression: 'andare a testa alta). In this sense are quite apposite the quotations, usually given among others, of Jer. iii 12, לוֹא אַפִּיל פָּנַי, and of Job xi 15, כִּי אָז תִּשָּׂא פָנֶיךָ. Taken objectively the clause contrasts the reason for being angry (v. 6b) and expresses 'acceptance' of the offerings, and therefore, grant of favour for Cain's act of religion. *śᵉ'ēt pānîm* would be in the meaning of Ps. iv 7; Gen. xxxii 21(!); Mal. i 8, 9 (!).

The integration of *pānîm* is justified, first, by the context, and, secondly, by the grammatical rule that when two verbs have the same object, this may be expressed only once. See for instance, Is. xlii 21, Yahweh ... יַגְדִּיל תּוֹרָה וְיַאְדִּיר. The frequency of occurrence of *pānîm* with the verbs נָשָׂא and נָפַל would make it easy for anybody to supply it.

God could have stopped here, as Cain's case was already fully dealt with. But God pities Cain and would like to help him on the right path by pointing to him the dangers that beset the road he has taken. Therefore God continues: "But (וְ) if you do not act well,

sin (will be) crouching at the door'. The grammatical difficulty of *rōbēṣ* masc. going with *ḥaṭṭā't* fem. has already been answered by the remark that sin is here impersonated in an animal, and the further remark has also been made about the Akkadian *rābiṣu* 'the (demon) lying in wait', which is the exact correspondent of the Hebrew participle, and explains the use of the masculine.

GUNKEL found strange this lying in wait at the door, and asks: "aber lauert ein wildes Tier, mit dem die Sünde hier verglichen wird, so ganz gewöhnlich an den Türen? und vor welcher Tür lauert hier die Sünde?" One is tempted to say that the scholar's sensibility and sharpness in the penetration of texts for once failed him. For, first of all, *petaḥ* can be used of the 'door' or 'opening' of a tent, אֹהֶל (see Gen. xviii 1, 2, 10; Ex. xxxiii 8, 10; Num. xi 10; xvi 27; Jud. iv 20). Secondly, the comparison is to be taken as such, with the value of a proverbial expression, as we have, for instance, in Job xxxi 9: אִם־נִפְתָּה לִבִּי עַל־אִשָּׁה וְעַל־פֶּתַח רֵעִי אָרָבְתִּי.

Rather we draw the attention to the possible values of *ḥaṭṭā't*. Is it to be taken literally as 'sin'?—In this case God would view the final outcome of the trend of Cain's thoughts and intentions. Or may not *ḥaṭṭā't* mean 'the tendency towards sin', i.e. man's liability to sinning, the 'fomes' as ἁμαρτία is used by S. Paul in Romans vi-vii With both meanings the purport of God's words is always the same: by giving way to the passions of anger and despondency Cain will go headlong towards sin and be an eventual prey for it.

The next expression in God's words וְאֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתוֹ is parallel to Gen. iii 16, where it is said of the longing of woman towards man, but here תְּשׁוּקָה carries the connotation of 'greed' in a hostile sense, of a beast eager to devour. The masculine suffix pronoun *-ô* agrees naturally with רֹבֵץ and not with חַטָּאת.

One last clause remains in the words of God: וְאַתָּה תִּמְשָׁל־בּוֹ.

GUNKEL considered the text 'verderbt' and corrected תמשל into תַּשְׁלֵם and translated 'Frieden mit ihm halten' !. Now the expression is more commonly translated literally in the future 'you shall have power over it' or in the jussive 'you *should* (or, *must*) master it'. But, so interpreted, the expression arrives quite unexpectedly and sounds awkward. Therefore we are forced either to emend the text, or to find an explanation that may suite the text better. We think that, without having recourse to emendations, all incongruity and

awkwardness can be obviated simply by reading the words as an interrogation. The meaning would be: 'Sin will be lying in wait for you, and are you sure, you shall be able to master it?'. Thus the same line of thought is carried through the entire admonition of God to Cain, which aims at warning him off his mood and purpose. Continuing on his path Cain will find himself facing the temptation to carry out the promptings of sin leading him to the horrible crime of fratricide, and will he be strong enough to resist it and not give himself over to it?—The interrogation besides coming as a natural continuation of God's admonition, it also prepares psychologically the development of the story: the murder of Cain's brother!—Are we entitled to this according to the rules of grammar? An interrogation in Hebrew needs not be introduced by any special particle. The position of the sentence and the context can be sufficient. In cases where the interrogation marks an opposition it can be introduced by *n*ᵉ (ן). Cf. Job ii 10: "Shall we receive good at the hand of God *wᵉ'ēt hārāʿ lōʾ nᵉqabbēl*?; Jud. xiv 16: Behold I have not told it to my father nor my mother, and shall I tell thee? (*wᵉlāk ʾaggîd*); ib. xi 23; 2 Sam. xi 11; Is. xxxvii 11; Jer. xxv 29, xlv 5, xlix 12; Ez. xx 31 (See Joüon, p. 495 § 161a).

Interpreted as an interrogation the last clause eases the text and makes it perfectly plausible.—The process of man's liability to sin, that can become an actual temptation, difficult to resist, entangling man and pulling him gradually down into the worst of crimes is thus described with a psychological insight that makes it valuable for all times, being true to man's nature. It can well stand side by side (although on a smaller scale) with the description of Adam's fall.

Rome G. R. Castellino

LE כִּי DE JOEL I 12

Après avoir constaté „*Elle est desséchée, la vigne, et il est flétri, le figuier; grenadier, même dattier et pommier, tous les arbres des champs, sont secs*", Joël ajoute: *CAR la joie est tarie parmi les fils d'Adam.*" (Joël i 12).

J'ai rendu כִּי par *car*. C'est sa signification habituelle dans les contextes de ce genre [1]). Les anciennes versions l'ont, au reste, compris ainsi [2]).

[1]) W. Gesenius-Fr. Buhl, *Handwörterbuch*[17], s.v. כִּי.
[2]) *Septante*: ὅτι; *Vulgate*: *quia*.

Le rapport de causalité si explicite a gêné les traducteurs et les commentateurs: la disparition de la joie parmi les hommes leur semble devoir être la conséquence plutôt que la cause de la dessication de la végétation. Pour s'en tirer, les uns ont bonnement supprimé le mot gênant: ils coupent le verset par un point et font de la fin une phrase nouvelle, sans conjonction [1]). D'autres donnent à כִּי un sens emphatique: „*Oui*, toute la joie est éteinte parmi les fils de l'homme" [2]). D'autres, enfin, lui trouvent un sens presque adversatif, „*tandis que*" [3]).

La diversité des solutions laisse l'impression qu'aucune ne satisfait pleinement. La première, la suppression de la conjonction, esquive la difficulté. Les autres, *oui*! et *tandis que*, se fondent sur des textes où כִּי est pris dans une acception rare. Elles s'imposent d'autant moins qu'en relisant attentivement le début de Joël on voit la signification causale du כִּי du verset 12 s'expliquer et se justifier [4]). En effet, une invasion de sauterelles a dévasté le pays: le vin a disparu, les arbres sont dépouillés, la désolation règne parmi les habitants, notamment parmi les prêtres, car offrandes et libations ont été enlevées de la Maison du Seigneur; il n'y a plus ni moissons, ni vin, ni huile. De tout cela résulte le découragement et le désespoir: „*Soyez confus, cultivateurs, gémissez, vignerons, à cause du blé et à cause de l'orge, car la moisson des champs est perdue.*" (i 11). Cette tristesse et cette consternation, en d'autres mots, cette suppression de toute joie est la conséquence de ce qui précède.

Mais en même temps, c'est une cause. C'est *parce que*, כִּי, la joie a disparu que les arbres du verset 12 dépérissent. Il est à noter que ce sont des arbres d'une catégorie spéciale, des arbres fruitiers.

---

[1]) Ainsi L. Segond, *La Sainte Bible*, Paris, 1948 (repr. de l'éd. de 1910): „La joie a cessé parmi les fils de l'homme"; cf. la version d'A. Crampon (Paris, 1939) et celle des moines de Maredsous (Maredsous, 1950). cf. A. Weiser, *A.T.D*, XXIV (Goettingue, 1949), p. 91.

[2]) *La Bible*, trad. par les membres du rabbinat franç., Paris, 1906; cf. *La Sainte Bible du chanoine Crampon*, trad. rev. par J. Bonsirven, Paris, 1952, et *La Sainte Bible*, trad. par l'Ecole bibl. de Jérusalem, Paris, 1956; cf. W. Nowack, *Handk. z. A.T.*, III, 4[3], Goettingue, 1922, p. 92; K. Marti, *Dodekapropheton*, Tubingue, 1904, p. 121; A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 159; J. A. Bewer, *I.C.C.*[3], Edimbourg, 1948, pp. 83 sq.; S. R. Driver, *The Cambridge Bible*, Cambridge, 1934, p. 44 n.; T. H. Robinson, H. A. T., I, 14[2], Tubingue, 1938, p. 58.

[3]) *La Bible*, trad. par E. Dhorme, Paris, 1956; cf. von Hoonacker, *l.c.*

[4]) Le sens causal avait été maintenu par D. C. von Orelli, *Die zwölf kleinen Propheten*, Nördlingen, 1888, p. 240, ainsi que par E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig, 1929, p. 153, mais ce dernier déplace la fin du v. 12 après le v. 13.

En Palestine, outre les travaux ordinaires des champs, qui doivent être quotidiens et constants [1]), surtout en ce qui concerne les vigno-, bles [2]), agriculteurs et vignerons doivent généralement recourir à l'irrigation. Bien que celle-ci ne soit pas caractéristique de la Palestine [3]), elle y occupait cependant une place prépondérante dans l'agriculture, notamment dans les soins donnés aux vergers et aux jardins [4]), et dans le livre de Joël même (i 20), il semble y avoir trace des canaux d'irrigation, s'il est exact que אֲפִיק ait ici le sens de courant d'eau artificiel [5]).

Démoralisés par le fléau qui a compromis les moissons et les vendanges au point qu'offrandes et libations sont devenues impossibles, les Hébreux n'ont plus eu le courage de s'occuper de leurs arbres fruitiers délicats. Si ceux-ci meurent, c'est à cause de l'invasion des sauterelles, mais aussi „*parce que* la joie est tarie parmi les fils d'Adam" [6]).

Le כִּי fait d'ailleurs partie des nombreux procédés stylistiques de Joël et la répétition fréquente de cette conjonction, à laquelle, notons-le, il donne toujours un sens causal, est certainement voulue [7]).

Cette interprétation présente un autre avantage: elle explique qu'au v. 12 la sécheresse s'ajoute, comme fléau, aux sauterelles et les remplacent même dans les métaphores du prophète. Jusque là, la suite des idées, quoi que Joël dise plus loin, est claire dans sa logique et le sens causal conservé au כִּי du v. 12 en est un élément essentiel:

[1]) Cf. Eccl. xi 6.

[2]) G. E. Post, s.v. *Vine, Vineyard*, dans *Hastings' Dictionary of the Bible*, IV, pp. 868 sq.; cf. Matth. xx 1-7, xxi 33.

[3]) Cf. Deut. xi 20.

[4]) Is. xxxii 20; Eccl. ii 5-6; Ps. i 3; Ezech. xxxi 4; Cant. iv 13; Is. i 30, lviii 11; cf. notamment „l'allégorie de la vigne" dans Ezech. xix 10-14.

[5]) Le dernier ouvrage paru sur l'eau et l'irrigation est celui de Ph. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, Leyde, 1958 (Supplements to Vetus Testamentum, vol. VI).

[6]) A. S. Kapelrud, *Joel Studies* (Uppsala Universitets Årsskrift, 1948, 4), pp. 23-44, voit dans Joël de nombreuses réminiscences du culte de la fertilité. Or, les rites qui président à ce culte ne peuvent s'accomplir, parce que tout ce qui est en relation avec eux a disparu — vigne et figuier, offrandes et libations, vin et huile. Il s'ensuit que שָׂשׂוֹן, la joie qui, d'après Kapelrud, s'extériorise lors des cérémonies du culte de la fertilité, a quitté les hommes. Bien que Kapelrud, p. 48, refuse de donner au כִּי du v. 12 son sens causal, il me semble que, dans le cadre de son interprétation, la conséquence est également une cause: c'est parce que les hommes n'ont pas connu la joie des rites de la fertilité que la terre ne porte pas de végétation.

[7]) Au chapitre i, כִּי apparaît aux versets 5, 6, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 20. Il introduit chaque fois une cause du même ordre d'idées: la destruction, la disparition, le ravage, la privation, la sécheresse.

1) dévastation du pays par les sauterelles; 2) destruction des céréales et des plantes produisant l'huile et le vin; d'où interruption des offrandes, ainsi que des libations, et consternation des habitants; 3) dessication des arbres fruitiers, parce que la joie a disparu chez ceux qui les soignaient, tant ils sont abattus.

L'Orient n'a guère changé. Pour l'exégèse, même pour la traduction du כִּי de Joël i 12, qui ne paraît, à première vue, qu'une affaire de syntaxe, il n'est pas inutile de connaître le pays où l'Ancien Testament a été conçu et rédigé. Or, si la Palestine est un pays propice aux arbres fruitiers, ceux-ci y nécessitent cependant des soins continus et des arrosages presque journaliers. Les Israéliens d'aujourd'hui le prouvent: ils ont réussi à rendre à maintes régions d'Israël l'aspect de vergers qui les caractérisait autrefois [1]).

Bruxelles Thérèse FRANKFORT

L'IDENTIFICATION DES KITTIM AVEC LES ROMAINS

Il est souvent question de l'identification des Romains avec les Kittim mentionnés dans les manuscrits provenant des grottes de Qumrân, notamment dans le „Commentaire d'Habakuk" [2]). En fait, comme je l'ai déjà signalé, le nom des Kittim (*ktym*) n'y figure pas! Il m'a donc paru utile de relever ici les différentes acceptions qui ont été données aux noms des *ktym*, *ktyym* et *kty'ym*, termes qui ne semblent pas avoir constitué uniquement des variantes orthographiques d'un seul et même vocable [3]).

1°) Les *ktym* dont il est question dans l'A.T. (Gen. x 4; No. xxiv 24; 1 Chr. i 7) désignaient à l'origine les habitants de Chypre dont le nom était transcrit en grec par Κίτιοι [A: Κητιοι] [4]).

2°) A en juger par le „Commentaire d'Habakuk", les Romains ont parfois été surnommés les *kty'ym* (II, 12. 14; III, 9; IV, 10), pluriel de l'araméen *kty'* qui a le sens de „légion". Dans le „Rouleau de la Guerre" (I, 2. 4. 6. 9. 12) on trouve la forme *ktyym*, pluriel dérivé de

[1]) Je remercie Monsieur Herman JANSSENS, Professeur aux Universités de Bruxelles et de Liège, des conseils judicieux qu'il m'a prodigués pour l'élaboration de cette note.

[2]) Voir en dernier lieu Cecil ROTH, „The Subject Matter of Qumran Exegesis", *V.T.* X, 1960, pp. 51-68.

[3]) Contrairement aux opinions couramment admises; v. notamment KOEHLER-BAUMGARTNER, *Lexicon in V.T. Libros*, s.v.

[4]) No. xxiv 24: ἐκ χειρὸς Κιτιαίων [A: Κητιαιων]; mais v. *inf.*

l'hébreu *kt*. Ce vocable se retrouve fréquemment dans le Yossipon dans cette même acception [1]); relevons seulement dans la description des funérailles d'Hérode le Grand (au passage correspondant dans Fl. Josèphe à *BJ* I, 672) la mention des troupes de la légion de Germanie (*gdwdy kt grmynyh*) qui accompagnaient la civière sur laquelle le roi mort était porté à sa sépulture.

3°) Les copistes du Livre d'Isaïe semblent avoir parfois voulu appliquer aux „légionaires" (romains) les phrases du prophète relatives aux Kittim. La version massorétique courante porte, à Is. xxiii 1, *ktym*; — mais à Is. xxiii 12, on trouve *ktyym* (avec la mention Q: *ktym*!). Dans le rouleau d'Isaïe „A" de Qumrân, on lit aux deux passages *ktyym*; mais il semble que ces graphies discordantes n'ont pas influencé les traducteurs grecs qui ont toujours rendu ici *ktym* par Κιτιοι [A: Κητιοι] [2]).

4°) En revanche, il semblerait que, lors de la traduction grecque des rouleaux de Jérémie et d'Ezéchiel, les versions hébraïques avaient fait le rapprochement entre les îles des Kittim et l'Italie (pays des „légions") et adopté, dans Jer. ii 10 et dans Ez. xxvii 6 — (comme le montrent encore plusieurs mss.) — la graphie *ktyym*. Les traducteurs grecs devaient savoir que ce nom n'avait rien à voir avec Chypre; probablement même savaient-ils qu'il cachait les Romains. En tout cas, ils se sont bien gardés de le traduire par Κίτιοι [A: Κητιοι] comme dans les passages précédents, et ont préféré la transcription Χεττιειμ (Jer. ii 10) ou Χεττιιν (Ez. xxvii 6) [émend. Rahlfs; B: Χεττειν] qui semble respecter le double *yy* hébreu, rendu par double ιι [3]).

5°) Selon toute vraisemblance, le terme Χεττιειμ que l'on rencontre dans 1 M. i 1 désigne l'Italie d'où, d'après les traditions cristallisées

---

[1]) Bien que le Yossipon ne nous soit connu que par des recueils médiévaux, certains fragments dont il se compose — et qui ne sont pas tous du même âge ni de la même provenance — semblent nous rapporter d'anciennes traditions juives qui paraissent avoir eu cours dans la Diaspora romaine et byzantine. D'autres pages ne peuvent visiblement avoir été écrites que dans des milieux qui ignoraient tout des moeurs et des institutions romaines. Il est certain que le Yossipon ne nous rapporte pas de l'histoire, au sens où nous l'entendons aujourd'hui; mais la même remarque s'applique à quantité d'autres écrits d'historiens grecs et latins.

[2]) Is. xxiii 1: ἔρχονται ἐκ γῆς Κιτιαίων [A: κητιαιων]; xxiii 12: καὶ ἐὰν ἀπέλθῃς εἰς Κιτιεῖς [A: κητιειμ].

[3]) Jer. ii 10: διότι διέλθετε εἰς νήσους Χεττιμ [S: χεττιειν]; Ex. xxvii 6: ἀπὸ νήσων τῶν Χεττειν [B: — ém. Rahlfs: Χεττιιν].

dans le Roman d'Alexandre, le fils de Philippe de Macédoine était parti pour combattre contre Darius, roi des Perses et des Mèdes [1]). Il ne faut pas perdre de vue que l'histoire d'Alexandre le Grand fut surtout connue sous la forme que le roman lui avait donnée; les différentes rédactions laissent encore parfois reconnaître l'évolution que certains épisodes ont subie avant de se cristalliser dans les versions grecques que l'on groupe sous le nom de „Pseudo-Callisthène" [2]).

D'après la tradition du Pseudo-Callisthène [3]), Alexandre commença ses campagnes par l'invasion de la Sicile; de là il passa en Italie. Les Romains s'empressèrent de lui remettre la couronne de leur Empire — par l'entremise du stratège Markos, dans la version grecque; par l'entremise du consul Æmilius, dans la version latine de Julius Valerius, — et ils reconnurent en lui le roi de Rome et de tout l'univers. La même version se retrouve avec quelques légères variantes dans le roman en vers du Codex Bessarion [4]) et c'est elle également que l'on rencontre dans la version hébraïque reproduite dans le Yossipon:

... wyʿbr ʾwtm bʾy syṣyly'h lʿbwr bʾyṭly'h. wyšmʿw gdwly rwmh ʾt šmʿw wyšlḥw lw ktr mwktr bmrglywt wywdwhw lʾdwn wmwšl wyqblwhw bšmḥh. wmšm ʿbr wylk ʾl ʾrṣ ʾpryqh.

---

[1]) 1 M. i 1: μετὰ τὸ πατάξαι ʾΑλέξανδρον τὸν Φιλίππου Μακεδόνα, ὃς ἐξῆλθεν ἐκ γῆς Χεττιείμ ... Il est certain, en tout cas, que le pays des Χεττιείμ ne peut avoir désigné la Macédoine, appelée par son nom dans cette même phrase!

[2]) Le roman d'Alexandre est une oeuvre complexe dont plusieurs fragments ont dû prendre naissance peu de temps après la mort du héros. Il est notamment difficile de déterminer à quelle époque et dans quels milieux a pu s'accréditer la légende de la venue d'Alexandre à Jérusalem, légende dont on trouve une version très évoluée dans Fl. Josèphe (*AJ* XI, 302-345), sensiblement différente de celles du Yossipon, du Ps.-Callisthène, etc. — Les versions grecques courantes, qui attribuent à Nectanébo la paternité d'Alexandre, semblent nées d'une réaction chrétienne contre une tradition plus ancienne qui faisait d'Alexandre un fils du dieu Amon. Quelques fragments de la tradition païenne, réunis en un cycle ophidien, ont été conservés ou réadaptés dans les versions grecques; fort curieusement, la version hébraïque reproduite dans le Yossipon a conservé quelques épisodes de ce cycle qui ne figurent plus dans les autres versions. — Il peut être intéressant de signaler aussi que la paternité de Nectanébo n'a pas toujours été admise par les auteurs du moyen âge; notamment „*Li Romans d'Alixandre*" de Lambert li Tors et Alexandre de Bernay (éd. H. Michelant, Stuttgart 1846, pp. 4-5) défend la vertu d'Olympias et sa fidélité à Philippe.

[3]) *Pseudo-Callisthenes*, primum edidit Carolus Muller, ... (à la suite des oeuvres d'Arrien), Paris 1846, I, 29-30 (pp. XXX 30-31, troisième pagination).

[4]) *Trois poèmes grecs du moyen-âge, inédits*, recueillis par feu le professeur W. Wagner, Berlin 1881. — Βίος ʾΑλεξάνδρου, extrait du codex Graecus CCCCVIII de la Bibliothèque de St. Marc de Venise (ayant appartenu au cardinal Bessarion de Constantinople), — vers 1209-1224 (p. 93).

Tout comme le cycle ophydien tendait à légitimer la domination des Lagides sur l'Egypte, en faisant d'Alexandre un fils du dieu Amon, — tout comme la tradition christianisé, qui a parlé d'imposture, a néanmoins attribué la paternité d'Alexandre à Nectanébo, dernier pharaon avant la conquête perse, — il est à supposer que la tradition qui faisait d'Alexandre un empereur romain avant la lettre visait à conférer une sorte de légitimité à la mainmise romaine sur l'Egypte. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de ce problème; ce qu'il nous faut toutefois relever c'est que, d'après un groupe de traditions dont les copistes du Ier Livre des Maccabées ont dû avoir connaissance [1]), c'est d'Italie et comme empereur romain qu'Alexandre partit à la conquête de l'Afrique d'abord, de la Perse ensuite. Nous savons que, d'après un autre groupe de traditions, c'est seulement après avoir légitimé ses droits sur l'Egypte (comme fils d'Amon et/ou comme fils de Nectanébo), et après avoir effectué divers périples, qu'Alexandre se dirigea contre Darius. Il n'y a aucune raison pour supposer que les copistes de 1 M aient suivi, pour ce préambule, une tradition différente de celle qui nous a été transmise dans le roman d'Alexandre et qui fait partir d'Italie le conquérant Macédonien. Il n'y a aucune raison pour ne pas admettre que le pays des Χεττιείμ dans 1 M i 1 ait désigné l'Italie.

6°) Il est certain que les *ktym* dont il est question dans Dan. xi 30 désignent les Romains. Mais alors que Theodotion rend ce terme par Κίτιοι (le ms. Q* toutefois porte Χεττιειμ) [2]), les LXX le traduisent carrément par Ῥωμαῖοι, et c'est *Romani* qu'on lit ici dans la Vulgate, Ainsi, par une „Volksetymologie" qui semble un certain temps s'être appuyée sur l'analogie avec le terme qui désignait les „légions" (*kty'ym*, *ktyym*), les habitants de l'Italie et plus particulièrement les Romains ont fini par être appelés les Kittim (*ktym*) [3]).

7°) On trouve en tête du Yossipon une série de fragments se rapportant à l'histoire des origines de Rome. Il y est question des

[1]) Entre autres, il est curieux de relever dans 1 M viii 15 la mention des 320 sénateurs romains (un des thèmes habituels du Yossipon, qui a fait l'objet tout particulièrement des sarcasmes des critiques).

[2]) Cela laisse supposer que certains mss. hébreux ont pu porter *ktyym*.

[2]) On me signale que le passage de Nb. xxiv 24 *wṣym myd ktym* (LXX: καὶ ἐξελεύσεται ἐκ χειρὸς Κιτιαίων. [A: κητιαιων]) a été rendu — très librement — dans le Targum Onkelos par *wṣy'n yṣṭrḥn mrwm'y* [var: *mn rwmi'y*; *mn drwm'y*]. Un équivalent approximatif de cette interprétation se trouve dans la Vulgate sous la forme: *Venient in trieribus de Italia.*

bny ktym qui s'établirent dans la plaine de Campanie (*bbq't knpnyy'*), sur les bords du Tibre (*'l nhr tybyry'w*), du rapt des Sabines, etc.; mais il est difficile de reconnaître avec suffisamment de certitude si certains auteurs de ces passages hébreux n'ont pas cru devoir attribuer aux Romains une origine cypriote au lieu de troyenne.

En revanche, dans d'autres passages du Yossipon, c'est bien l'Italie qui est appelée *ktym*. On peut relever notamment le passage parallèle à Fl. Josèphe (*AJ.* XIV, 376 ss.; *BJ.* I, 279 ss.) où il est question du concours prêté par Cléopâtre à Hérode pour lui permettre de se rendre auprès d'Auguste: . . . *wttn hmlkh lw 'wšr gwdl wspynwt lš't 'wtw ktymh — hy' 'ytly'*. Toutefois, dans les passages parallèles à *BJ* I, 364-365, où il est question des troupes rassemblées par Hérode pour assister Marc Antoine dans sa lutte contre Auguste, — *llkt 'mw ktymh lhlkm b'wqtby'nws 'gwstws*, — et dans la défense présentée ensuite par Hérode, on peut se demander si *ktym* ne résulte pas d'une transcription défectueuse du nom d'Actium [1]).

8°) Il reste à relever une curieuse mention des Κίτιοι dans le préambule de l'alliance qui aurait été conclue entre Judas Maccabée et Rome. Leur nom apparaît seulement dans la version qu'on lit dans 1 M viii 1-30, et non dans les versions parallèles de Fl. Josèphe (*AJ.* XII, 414-419) et du Yossipon qui présentent avec ce texte de sensibles divergences. Dans la version du Yossipon, — empreinte d'un esprit nettement hostile aux Romains, appelés „le quatrième animal de la vision de Daniel" (vii 7), — les noms de Persée et de Philippe ne figurent pas parmi les souverains vaincus par Rome. En revanche, ce texte raconte, — d'une façon assez fantaisiste, — les guerres puniques et la fin d'Annibal, que les versions grecques ne relatent pas.

Il est difficile de comprendre pourquoi dans 1 M viii 5 Persée (et non son père Philippe) a été appelé roi des Kitiens [2]) et pourquoi

---

[1]) Bien entendu, cela n'empêche que souvent dans le Yossipon, — notamment dans l'édition de Mantoue — il est question des „légionaires", les *ktyym* (avec *yy*). Un des cas les plus typiques est probablement celui où les légionaires (*ktyym*) sont mis en opposition avec les Romains proprement dits. C'est l'épisode où Julianos, appelé dans *BJ* (VI, 81) „centurion de ceux de Bithynie", intervient dans la bataille au moment où „les Romains" commençaient à fléchir. Dans le Yossipon (éd. Venise, Ch. 97 vers la fin) ce passage se présente ainsi: *wyr' 'yš mgbwry tyṭws wšmw gwlynws whw' gbwr mkl gbwry ktyym ky gbrh yd hyhwdym 'l hrwmyym wyḥdlw hrwmyym mhmlḥmh.*

[2]) 1 M. viii 5: καὶ τὸν Φίλιππον καὶ τὸν Περσέα Κιτιέων [S. — AS^c: κιτιαιων] βασιλέα . . .

Antiochos, qualifié de „grand roi d'Asie", est supposé avoir été fait prisonnier par les Romains [1]). Dans la version d'*AJ*, il est question de la conquête des rois Persée, Philippe et Antiochos (dans cet ordre!) sans aucune indication des pays sur lesquels ils régnaient. De toute façon, il n'y a aucune raison pour supposer que, dans l'esprit des copistes de 1 M, Persée, supposé avoir été roi des Κίτιοι, ait eu un rapport quelconque avec le pays des Χεττιείμ d'où Alexandre fils de Philippe le Macédonien était censément parti à la conquête du monde.

On a ainsi l'impression que déjà les traducteurs grecs de l'A.T. savaient distinguer entre *ktym* qu'ils ont rendu par Κίτιοι et *ktyym* qu'ils ont transcrit par Χεττιείμ (avec quelques variantes); la traduction de Dan. xi 30 indique qu'ils savaient que ce dernier mot servait à cacher les Romains et le contexte de 1 M i 1 laisse supposer que la tradition à laquelle il y est fait allusion désignait l'Italie par le nom de pays des Χεττιείμ.

Paris H. E. Del Medico

UNE NOUVELLE LETTRE EN PALEOHÉBRAÏQUE

The *Illustrated London News* du 19 mars 1960, à la p. 463, publie un fragment d'une lettre hébraïque récemment découverte dans les fouilles de Yabne-Yam (Israël) [2]). Cet illustré donne une bonne reproduction photographique du fragment, une transcription, une traduction et quelques explications dont voici le titre: *Lettre hébraïque du 7e siècle avant J.-C., écrite sur ostracon et sa traduction; c'est la plainte d'un paysan à son maître.*

Dans l'attente de la publication du document complet, mais sans nous dissimuler les difficultés de notre entreprise, nous nous permettons quelques remarques dans l'intention de faire progresser le déchiffrement.

Première ligne. Le premier yod est à peu près sûr et le gros point séparatif qui le suit, également. Il pourrait s'agir du suffixe de la première personne: *mon* . . . ou *mes* . . .; ou peut-être d'une finale de verbe: *j'ai* . . . Ensuite apparaît une sorte d'X agrémenté d'une tache dans sa partie gauche. Après *yqḥ*, dont les lettres sont assez espacées,

[1]) 1 M. viii 6-7: καὶ Ἀντίοχου τὸν μέγαν βασιλέα τῆς Ἀσίας . . . καὶ ἔλαβον αὐτὸν ζῶντα . . .

[2]) Nous remercions Monsieur le Professeur H. Cazelles à qui nous devons la connaissance de cette publication.

nous lisons les traces d'un *h* fortement surchargé par une grosse tache. Après le *h*, nous voyons un trait horizontal au niveau des têtes des lettres lisibles et par dessous un point triangulaire. Nous serions tenté de lire: *yqḥḥw*. La fin de la ligne est plus facile et nous sommes d'accord avec la transcription proposée: *bgd ʿbdk k'šr klt*. On y remarquera la curieuse réalisation du graphème ' avec deux traits à gauche et un seul à droite, ainsi que celle du graphème *k* dans *klt*. La traduction proposée voit dans *klt* une forme du verbe *klh*: *I finished*. Dans ce cas il faut probablement lire un infinitif, *kʿlot*, plutôt qu'une première personne singulier de l'accompli écrite defective: *klt(y)*. En effet, à la quatrième ligne, existe la forme *nqty*. Cette dernière observation nous empêche de voir en *klt* une forme du verbe *kwl* au sens de "*mesurer (la moisson)*"; à moins qu'il faille admettre que l'ostracon n'est pas complet. Mais cela nous paraît très invraisemblable.

Deuxième ligne. Le début nous semble avoir été bien lu: *'t qṣry zḥ*. Ensuite, au lieu de *ynm* (?), nous lisons plutôt *ʿnn* où nous voyons un nom propre, Anan, que nous retrouvons en Néhémie x 27. Bien qu'on puisse à la rigueur rattacher *zḥ* à *qṣry*, nous préférons le relier à ce qui suit et traduire la fin de la ligne: *Ce Anan a pris le vêtement de ton serviteur*. Dans *zḥ*, la réalisation du graphème *h* est à remarquer en raison des traits perpendiculaires à la hampe, collés l'un à l'autre.

Troisième ligne. Dans *wkl 'hy+*, le *k* nous semble peu certain; nous avons même de la peine à y reconnaître une mauvaise réalisation du graphème *k*. Mais enfin c'est possible. Ensuite la transcription qui nous est donnée, propose: *yʿnw ly + ḥqṣrm 'ty bḥm*. Toute la ligne est traduite: *and all my brethren will witness on my behalf, those who harvested with me in* . . . Outre que la traduction de *yʿnw* nous semble légèrement forcée, il nous est impossible de reconnaître un ʿ dans le second graphème de l'ensemble *yʿnw*. Ce second graphème pourrait être un ' ou un *ẓ*. Le troisième graphème de ce qui est lu *yʿnw*, pourrait être aussi bien *n* que *m*. Nous retenons donc deux possibilités:

a) *y'nw ly* = ils s'affligent pour moi
b) *yẓmw ly* = ils projettent du mal contre moi (Voir Psaume xxxvii 12)

A la fin de la ligne, nous lisons *bʿḥom* et nous suppléons, au début de la quatrième ligne, *hywm*. Pour une expression identique nous renvoyons à Genèse xviii 1. Nous traduirions donc:

a) *et tous mes frères s'affligent pour moi, eux qui ont moissonné avec moi dans la chaleur* [*du jour* . . .

b) *et tous mes frères projettent du mal contre moi, eux qui ont moissonné avec moi dans la chaleur* [*du jour . . .*

L'examen de l'original décidera. La dernière partie de la phrase n'évoque-t-elle pas la parabole évangélique des ouvriers de la dernière heure, mutatis mutandis?

Quatrième ligne. Nous lisons, en partie avec la transcription proposée: . . . *'ḫy + y.n* (ou *m*) *w ly . . n nqṭy m'*[5] [*śr . . .* La fin peut se comprendre, en suppléant *śr* au début de la cinquième ligne: *je suis innocent de* [*ce dont . . .*

Cinquième ligne. Tout ce qui reste de cette ligne est facile à lire. La traduction proposée est: *my cloak and I shall fulfil the prince's . . .* Mais le verbe *ml'* peut avoir le sens de *remplir* (*un récipient*) ou d'*accomplir* (*une tâche*). Comme ce verbe n'a apparemment pas de complément direct ici, nous devons interroger ce qui suit. *śr* peut être ou *śr*, *prince*, *chef*, etc. . . ., ou *šr*, *bœuf* (*šōr*), *chanteur* (*šār*). La difficulté n'en est pas éclairée. D'autre part, comment compléter la fin de la ligne cinq, *lhś*, puisque le début de la ligne six manque? Peut-être *lhš*[*b . . ., pour faire revenir*, *pour répondre?* On pourrait essayer de traduire: *mon vêtement et j'accomplirai* (*ma tâche*) *pour le chef*, *pour répondre . . .*

Nous pouvons tirer de notre étude quelques conclusions intéressantes en attendant la publication intégrale du document:

1°) L'examen des graphèmes, extrêmement instructif en lui-même, nous amène à proposer pour ce texte une date entre les ostraca de Samarie et ceux de Lakiš. Les critères archéologiques aideront peut-être à préciser encore.

2°) Même après la division en deux royaumes, nous constatons, du Nord au Sud de la Palestine, l'unité de l'écriture.

3°) Les formules épistolaires sont identiques à celles des lettres de Lakiš: *'bdk* suppose *'dny*. Enfin *'ḫy*, *mes frères*, au sens de *ceux qui sont de ma condition*, se lit dans les textes araméens d'Eléphantine.

4°) L'hébreu en est des plus correct. Est-ce dû à l'influence d'un scribe?

5°) Comme celui-ci, les ostraca hébraïques que nous connaissons ont un caractère très vivant.

Quand le sol palestinien nous livrera-t-il une collection d'ostraca aussi lisibles et aussi nombreux que ceux d'Eléphantine? En attendant cette aubaine, profitons des rares textes dont les fouilleurs ne nous révèlent que des fragments.

Paris. Henri MICHAUD

THE LXX'S RENDERING OF שנות לב טוב IN ECCLUS. XXXIII 13

The Hebrew text of Ecclus. xxxiii 13 runs as follows [1]):

שנות לב טוב תחת מטעמים ומאכלו יעלה עליו

LXX (xxx 25) λαμπρὰ καρδία καὶ ἀγαθὴ ἐπὶ ἐδέσμασιν
τῶν βρωμάτων αὐτῆς ἐπιμελήσεται.

Smend argues that the LXX translator appears to have omitted שנות and to have translated טוב twice, once by λαμπρά and again by ἀγαθή; though he thinks it is possible that the translator (and the Syriac translator too—ܠܒܐ ܛܒܐ ܣܓܝܐܢ ܡܐܟܠܬܗ) read לב טוב רב מטעמים [2]). I. Lévi [3]) is in general agreement with this view, but he suggests that the LXX translator read טוב לב טוב.

It may be questioned, however, whether these two commentators are correct in thinking that the LXX translator failed to translate the Hebrew word שנות. The suggestion I wish to make is that λαμπρά represents שנות and ἀγαθή represents טוב. The Hebrew root שׁנה = سنى in the sense 'became high, exalted in rank' has been detected in a number of passages in the O.T. [4]). The Arabic root means also 'shone, gleamed' [5]). May it not be that λαμπρά 'bright, radiant' is the Greek translator's rendering of שׁנה in this sense, a meaning perhaps suggested by the presence of the word טוב 'cheerful'? [6])

If the suggestion offered here is correct, two gains result. First, the text which lay before the Greek translator contained the word שנות which was duly translated by him. And secondly, from the LXX's translation of שנות, even though it may be an incorrect one [7]), we may recover a further piece of evidence in support of the existence in Hebrew of a root שׁנה = سنى.

Cambridge D. Winton Thomas

---

[1]) R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach Hebr. u. Deutsch*, p. 24.

[2]) *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, p. 272.

[3]) *L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, Fils de Sira*, 11, p. 135.

[4]) See the present writer in *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (Suppl. to Vet. Test. iii), p. 286, and n. 8.

[5]) Lane, *Arab.-Eng. Lex*, 1448.

[6]) The Greek word has the further meaning 'illustrious', just like שׁנה = سنى (cp. Latin *clarus*). See Liddell and Scott, *Greek-Eng. Lex.*, rev. ed., p. 1028.

[7]) See Smend, *Die Weisheit .... erklärt*, *loc. cit.*, and Lévi, *op. cit.*, *loc. cit.* Both think that the meaning 'sleep' is suitable to the passage.

NOTES ON THE ROOT נתן IN BIBLICAL HEBREW

That certain weak roots have undergone different development in various Semitic dialects is amply attested. It is quite likely, for instance, that Egyptian *mn* and Hebrew אמן are cognates; both express the idea "to be firm". [1]) Also, there are good reasons for associating *ṯwb* (note להשׁיב "to answer" in Esther iv 13) with the Egyptian word *wšb* "to answer". [2]) As another example, there is Ugaritic *wpṯ*, which has been equated with Arabic *nfṯ* "to spit"; [3]) the word appears with an inital *w* in Ugaritic but with an initial *n* in Arabic. In a similar fashion the root נתן "to give" has been treated in more than one way as a result of the trend toward expanding short roots to the triconsonantal norm. The initial consonant is *y* (probably from original *w* by the common Northwest Semitic sound shift) in Ugaritic and Phoenician, whereas *n* appears as the first letter in Akkadian and Hebrew. It is apparent that this root originally was not triconsonantal. [4])

It is well known but often overlooked that a weak verb may develop along more than one line in a given Semitic language. In Arabic, for example, some Primae Alif roots have affinities with Primae Waw forms. The First Stem imperative of *'kl* "to eat" is *kul*, with the initial consonant absent just as is the case with Primae Waw verbs. Furthermore, in the Eighth Stem the Primae Alif and Primae Waw forms are identical, since both are affected by assimilation: *ittamara* (from *'mr* "to command") is like *ittaṣala* (from *wṣl*).

A similar situation exists in certain Aramaic dialects. In Biblical Aramaic, for instance, the Haphel infinitive of אבד appears as a Primae Waw form: הוֹבָדָה (Daniel vii 26; compare also the Hophal perfect הוּבַד in Daniel vii 11). Another pertinent form in Biblical Aramaic is יִתֵּב, [5]) the Peal imperfect of יתב; the root is Primae Waw, but the form cited exhibits a characteristic of Primae Nun verbs.

The dialects of Northwest Semitic reveal divergent forms for the

---

[1]) Marcel Cohen, *Essai Comparatif sur le vocabulaire et la phonétique du Chamito-Sémitique* (Paris, 1947), p. 83.

[2]) C. H. Gordon, *Ugaritic Manual* (Rome, 1955), p. 335.

[3]) *Ibid.*, p. 260.

[4]) For evidence that this verb is actually related to a uniconsonantal Egypto-Semitic base *d* meaning "hand", cf. C. H. Gordon, "Egypto-Semitica", *Rivista degli studi orientali* XXXII (1957), p. 273.

[5]) Daniel vii 26.

numeral "one". This is strikingly brought out in Ugaritic, where *yḥd* occurs in one instance [1]) but in a parallel passage the spelling is *aḥd*. [2]) This twofold development is well known from Hebrew, where both יַחַד and אֶחָד appear, as well as the single occurrence of חַד in Ezekiel xxxiii 30 in agreement with Aramaic. These forms show that divergent development of a word is attested within a single dialect, [3]) both in Ugaritic and in Ezekiel. The phenomenon is even more vividly illustrated in Ezekiel xxiii 18 where the verbal form in the perfect is Primae Nun (נֶקְעָה), but in the imperfect it follows the Primae Waw scheme (וַתִּקַע).

It is easily ascertainable that the root נתן is not treated uniformly in Biblical Hebrew. There are some verbal forms and the proper name נְתַנְאֵל [4]) which exhibit initial *n*. On the other hand, certain derivatives have initial Aleph: אֶתְנִי, [5]) אֶתְנָן, [6]) and אֶתְנָה. [7]) In addition, there are names such as יִתְנָן [8]) and יַתְנִיאֵל [9]) which have *y* as the prefix—the very same development for derivatives of this root in Phoenician and Ugaritic.

Amidst the verbal forms of נתן in Biblical Hebrew, again there is diversity of treatment. The curious infinitive תִּתֵּן [10]) has reduplication of the root; it is certainly unlike the usual Hebrew form תֵּת, where the second *-t* is the feminine suffix. [11])

Another peculiar feature of נתן is the *i*-class thematic vowel in the Qal imperfect, imperative and infinitive construct. No other Primae Nun root occurring in classical Hebrew literature shares this peculiarity. [12]) On the basis of the foregoing discussion, it is herewith

---

[1]) Krt 96.
[2]) Krt 184.
[3]) This may be accounted for by interdialectal penetration.
[4]) Num. i 8 and elsewhere.
[5]) 1 Chron. vi 26.
[6]) As a proper name in 1 Chron iv 7, but elsewhere meaning "payment" of a harlot.
[7]) Hosea ii 14.
[8]) Joshua xv 23.
[9]) 1 Chron. xxvi 2.
[10]) 1 Kings vi 19 and xvii 14.
[11]) Cf. C. H. Gordon, *op. cit.*, pp. 273-274 concerning the reduplicated form.
[12]) Stanislav Segert, „Noch zu den assimilierenden Verba im Hebräischen", *Archiv Orientální* XXIV (1956), pp. 132-134, focuses attention on the problem but offers no explanation.

suggested that this atypical vowel is a carry-over from a system other than Primae Nun. Since the thematic vowel in corresponding forms of certain Primae Waw verbs such as יָרַד is also of the *i*-class, and since the base *tn* "to give" was expanded in Northwest Semitic not only with initial *n* but also with initial *w* > *y*, it would appear that the vowel in question has been held over in Hebrew from a Primae Waw development.

This conclusion leads to a clarification of the anomalous form תִּנָּה in Psalm viii 2. This word can be understood, without altering the text, as an infinitive attested as a Primae Waw type. This type of infinitival form contains the feminine ending *-at* versus the more frequent ending *-t*. Examples in Biblical literature are מֵרְדָה, [1] לֵלְדָה, [2] and דַּעָה. [3] Accordingly, תִּנָּה should be translated as an infinitive. The Hebrew infinitive, of course, does not possess voice; only the context determines whether the active or the passive should be used in translating into English. In Psalm viii 2 the passive makes excellent sense: "Thou whose splendor *is placed* upon the sky."

Waltham, Mass. D. W. YOUNG

---

[1]) Gen. xlvi 3. The root undoubtedly is ירד.
[2]) Hosea ix 11, etc.
[3]) Exodus ii 4.

REVIEWS

La Bible de la Pléiade. I. *L'Ancien Testament.*

Premier volume: Introduction par Édouard Dhorme, de l'Institut. Traduction et Notes par Édouard Dhorme (*Genèse*, *Exode*, *Lévitique*, *Nombres*, *Deutéronome*, *Josué*, *Juges*, *Samuel*, *Rois* et *Chroniques*), Frank Michaéli (*Esdras* et *Néhémie*), Antoine Guillaumont (*Maccabées*). In-12 de CXXVI-1720 pages sur papier bible, 3 cartes. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1956.

Deuxième volume: Introduction par Édouard Dhorme, de l'Institut. Traduction et Notes par Édouard Dhorme (*Jérémie*, les *Douze petits Prophètes*, les *Psaumes*, *Job*, le *Cantique des Cantiques*, *Ruth* et les *Lamentations*), Jean Koenig (*Isaïe* et *Ezéchiel*), Frank Michaéli (*Daniel* et *Esther*), Antoine Guillaumont (les *Proverbes*, l'*Ecclésiaste*, les Compléments au livre d'Esther, *Tobit*, *Judith* et la *Sagesse de Salomon*), Jean Hadot (les Suppléments grecs au livre de Daniel, *Baruch*, la *Lettre de Jérémie* et l'*Ecclésiastique*). In-12 de CXC-1972 pages sur papier bible; 2 cartes; un *Index théologique et sociologique*, et un *Index historique et géographique*, dus à Michel Léturmy. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1959.

En ces deux volumes, voici une nouvelle traduction de l'*Ancien Testament* qui est offerte aux biblistes et aux humanistes de langue francaise. Sans prétendre tenir lieu d'un *Commentaire*, cet ouvrage, doté de notes fort développées et d'une double Introduction de plus de 300 pages où, grâce aux 70 pages d'Index, il est aisé de retrouver l'explication désirée, satisfait aux besoins du lecteur cultivé aussi bien que de l'hébraïsant, ou de l'historien des Religions. C'est dire avec quelle satisfaction a été accueilli ce grand oeuvre, fruit, en grande partie, de la vie que ce Maître de l'orientalisme qu'est M. Dhorme, consacra aux recherches et à l'enseignement, à l'École des Hautes Études et au Collège de France. Dans son Introduction au premier volume, il traite successivement de la Bible hébraïque, des versions et targums, de la poésie primitive; puis, abordant le problème de la composition des cinq livres de la Loi, il en expose „l'essentiel", c'est-à-dire les „faits dûment constatés" et les „conclusions qui en découlent" [1]); enfin, il consacre une introduction particulière à chacun des livres traduits dans ce volume. En tête de l'Introduction au second volume, il s'arrête pendant quinze pages à préciser ce qu'était le prophétisme en Israël, et quels sont les traits propres à la littérature prophétique; puis, il présente chacun des livres prophétiques, des trois livres poétiques, des Cinq Rouleaux et des livres Deutérocanoniques.

D'un particulier intérêt sont les pages de l'Introduction consacrées au *Pentateuque*. Le rôle de Moïse y est mis en valeur; c'est lui qui „va donner une orientation décisive au destin d'Israël, qui sans lui devient inintelligible,

---

[1]) Volume 1, p. XXX.

comme serait inintelligible l'Islam sans Mahomet" [1]). Il ne faut pas hésiter „à faire remonter jusqu'à Moïse certains principes de droit qui étaient indispensables pour sauvegarder l'accord entre les tribus qu'il s'agissait de galvaniser" [2]). Pourtant, dans la biographie de „l'homme de confiance de toute la maison" de Dieu (Nombres xii 7), ont été glissés certains épisodes conventionnels qui ont peu de chances d'être authentiques; ainsi, „comme on l'a remarqué depuis longtemps, rappelle le savant assyriologue, Moïse sauvé des eaux est une réplique de la légende du roi Sargon d'Accad ou Agadé, dont nous connaissons le récit poétique en babylonien et en assyrien. C'est le thème des fondateurs d'empire et de religion" [3]). Avec une sage prudence, l'Auteur ne fixe pas de dates aux divers stades de la rédaction du *Pentateuque*. Mais il lui reconnaît trois sources principales: les documents iahvistes et élohistes, et le Code Sacerdotal. Il adopte, ainsi, les grandes lignes de la théorie documentaire classique; à cela près, et ce n'est pas sans importance, qu'il voit s'arrêter ces trois sources avec le livre des *Nombres*, et que, plutôt que d'appeler „Code Sacerdotal" la troisième de ces sources, il préfère, „du moins dans les récits de la *Genèse* qui font abstraction de toute codification, lui donner le nom de chroniqueur généalogiste, à cause de sa conception de l'histoire qui ressemble assez à celle des auteurs à qui nous devons les livres des *Chroniques*" [4]). Dans le cours de la traduction, des notes permettent de distinguer la part qui revient à chacune de ces traditions. L'*Aperçu chronologique*, qui termine l'Introduction du premier volume, précise que c'est aux XVe-XIVe siècles, que „parmi les Hébreux l'une des tribus les plus importantes, celle qui, de son ancêtre éponyme, prend le nom de Fils d'Israel, est amenée par les lois de la transhumance à descendre en territoire égyptien où elle se sédentarise". Accueillie d'abord avec faveur, elle subit bientôt l'oppression des Pharaons de la XIXe dynastie. C'est „avant Ramsès II (vers 1298-1232)" que, finalement, se produit l'„exode des fils d'Israël regroupés sous la conduite de Moïse" [5]).

En présentant les livres prophétiques, l'Auteur s'attache à définir la fonction qui était dévolue au prophète. A ce propos, il évoque la vocation de Jérémie: "Iahvé dit à Jérémie: 'Tu seras comme ma propre bouche', marquant bien ainsi le rôle du prophète qui est de réciter les oracles divins" [6]). Tellement est grand „l'effet de cette emprise de la divinité sur l'homme" [7]), que Jérémie gémit: „Tu m'as séduit, Iahvé, et j'ai été séduit, tu m'as pris de force et tu l'as emporté" [8]), et qu'Ezéchiel ne peut que dire: „Ainsi a parlé Adonaï Iahvé" [9]).

---

[1]) Volume 1, p. XXXVIII.
[2]) Volume 1, p. LIV.
[3]) Volume 1, p. XXXVIII; cf. la note sur *Exode* ii 10, et la traduction de la légende de Sargon dans le *Recueil Édouard Dhorme*, p. 63.
[4]) Volume 1, p. XXXI.
[5]) Volume 1, pp. CXXI-CXXII.
[6]) Volume 2, p. XIV; cf. *Jérémie* i 9-10.
[7]) Volume 2, p. XIV.
[8]) *Jérémie* xx, 7; cf. *ibid.*, p. XIV.
[9]) *Ezéchiel* iii 27; cf. *ibid.*, pp. XIV-XV.

Dans les Notes, comme dans l'Introduction, on retrouve l'érudition qui, dans les si précieux articles heureusement rassemblés dans le *Recueil Ed. Dhorme* [1]), aussi bien que dans des ouvrages tels que le *Livre de Job* [2]), la *Poésie biblique* [3]) ou la *Religion des Hébreux nomades* [4]), avait éclairé tant de problèmes d'ordre philologique, littéraire, historique, géographique, psychologique ou même théologique. Bien souvent, d'ailleurs, le traducteur se voit contraint de renvoyer à ces travaux antérieurs, une note ne permettant que de rappeler leurs conclusions. Il est fort agréable de trouver au bas des pages ces notes, qui, dans les autres ouvrages de la même collection, se trouvent groupées à la fin du livre.

Quant au texte ici traduit, il ne s'agit pas d'un tissu d'Arlequin, d'une hypothétique et toute personnelle reconstitution. C'est le texte issu du minutieux travail entrepris par les Massorètes, qui est adopté et vigoureusement maintenu contre toute adjonction, suppression et correction intempestives. Mais ceci va sans servilité superstitieuse, lorsque l'erreur est manifeste. Grâce à l'admirable érudition de l'éminent orientaliste, certaines difficultés sont résolues par le recours aux langues et traditions des pays voisins d'Israël, ou la consultation des versions „qui sont les plus précieux auxiliaires pour l'intelligence et, au besoin, la rectification du texte hébreu" [5]). Ainsi en est-il, en particulier, pour les livres de *Samuel*, dont „le texte reçu, comme le prouve la comparaison avec les Septante, est l'un des plus défectueux de toute la Bible hébraïque" [6]). Or, il se trouve justement que les Manuscrits des livres de *Samuel* retrouvés dans l'une des grottes proches de Qumrân [7]) viennent confirmer les leçons adoptées par M. Dhorme. Enfin, il arrive que celui-ci parvienne à éclairer un passage obscur en sauvegardant les consonnes, se contentant de suggérer une vocalisation nouvelle.

Cette aisance, sensible à travers sa traduction, dont M. Dhorme fait preuve dans son attitude à l'égard du texte hébreu, il la doit à sa pleine maitrise du génie des deux langues. Mieux que quiconque, il perçoit en effet toutes les nuances et toute la puissance d'évocation du texte original; et spontanément, sous la plume du savant écrivain, jaillit l'expression française restituant l'idée ou l'image hébraïque. Ne faut-il pas voir en cela, à la vérité, la cause profonde du respect qu'il témoigne à la „veritas hebraica"? Selon le livre, la poésie naïve ou sauvage des bucoliques, l'austérité monotone des codes, l'exaltation des épopées guerrières, la concision des maximes sourdent des pages. De laborieuses circonlocutions, auxquelles des traductions successives avaient habitué, cèdent le pas à des expressions dont le naturel et la justesse provoquent la surprise admirative.

---

[1]) *Recueil Éd. Dhorme*, Paris, Imprimerie Nationale, 1951.
[2]) *Livre de Job*, Paris, Gabalda, 1926.
[3]) *Poésie biblique*, Paris, Grasset, 1931.
[4]) *Religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, Nouvelle Société d'Éditions, 1937.
[5]) Volume 1, p. XX.
[6]) *Ibid.*, p. LXXXIII.
[7]) Manuscrits 4 QSam *a* et *b*; cf. J.-T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Paris, Le Cerf, 1957, p. 25.

Ceux qui, nourris des précédentes oeuvres de ce Maitre, ont eu le privilège de s'abreuver, également, de son enseignement, revivent en ces pages l'envoûtement du message qu'il leur transmettait. Et si puissante était l'évocation qu'elle en conduisit plus d'un jusqu'en la Terre de cette Révélation, au Pays de la Promesse.

Une remarquable unité d'esprit règne tout au long de cet ouvrage, et c'en est l'une des vertus essentielles. Comment s'en étonner? Les collaborateurs de M. Dhorme ne sont-ils pas avant tout les disciples d'un Maitre dont ils prolongent en quelque sorte l'oeuvre propre? Et la rigueur scientifique, l'érudition, la netteté de la langue, qu'ils manifestent constamment, les rendaient bien dignes d'être ainsi choisis.

Cette Bible, paraissant dans une collection destinée à l'homme cultivé, offre l'agrément d'une présentation typographique soignée, d'un format commode, et d'une souple reliure, qui sont un charme pour l'oeil autant que pour la main. En bref, par son élégance toute classique, cette oeuvre monumentale contribuera au plus haut point à redonner à ces textes vénérables leur place traditionnelle dans la formation de „l'honnête homme".

Paris E. M. Laperrousaz

BOOK LIST [1])

† F. S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands*, Leiden 1960. viii, 232 pp., 2 tables, 1 phot., index of the Latin names of animals and species of animals, index of citations (Bible and Classical Authors). Cloth. Dutch fl. 36.

G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*, 1. Bd Kap. 1-23, Zurich 1960. vii, 244 pp. Sw.Frcs 10.80.

M. H. Goshen-Gottstein, *Text and Language in Bible and Qumran*, Tel-Aviv 1960. xv, 4 plates, 208 pp. Photographical reproduction of 11 articles published in the years 1949-1960.

F. Horst, *Hiob*, Biblischer Kommentar XVI/2 (Hiob v 7-x 22). Neukirchen 1960.

Y. Kaufmann, *The religion of Israel*. From its beginnings to the Babylonian Exile. Translated and abridged by M. Greenberg. The University of Chicago Press, Chicago 1960. xii, 486 pp. $ 7.50.

J. H. Krolze, *Het boek Job*. Translation and Commentary. Kampen 1960. 296 pp. Dutch fl. 8,75.

O. Michel O. Bauernfeind, *Josephus' De bello Judaico*. Zweisprachige Ausgabe der sieben Bücher. Bd I, Bad Homburg vor der Höhe 1960. D.M. 35.—.

A. Murtonen, *An etymological vocabulary to the Samaritan Pentateuch*. Material for a non-masoretic Hebrew grammar II. Helsinki 1960. 227 pp.

R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament* II, Paris 1960. 544 pp. NFrcs 19,50.

A. Vööbus, *Peschitta und Targumim des Pentateuchs*. Neues Licht zur Frage der Herkunft der Peschitta aus dem altpalästinischen Targum. Stockholm 1958. 150 pp.

R. Vuilleumier, *La tradition cultuelle d'Israël*. Neuchâtel 1960. 95 pp. Sw. Frcs. 4,75.

[1]) The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

INDEXES

GENERAL

Accentuation of Hebrew 376ff.
Agrippa I 156f.
Akkadian 71f., 85ff., 95ff., 150, 182, 214f., 217, 328ff., 335, 394-397, 409, 415, 417f., 424f.
Alalakh 88
Amarna letters 398, 414, 424
Antiochus IV (Epiphanes) 162ff.
R. Aqiba 254
Aquila 75, 82, 215, 217, 242f., 256, 419
Arabic 72, 253f., 272, 274, 277f., 281, 328, 332, 411ff., 416, 418f., 423, 456f.
Arabic, South 72, 425
Aramaic 76f., 221f., 256, 457
Aramaisms 76f.
Archaeology 99-101, 102-106, 118ff., 386-393
'āmôn 213-223

Baal 285ff.
Baal Shamem 141ff.
Baruch, Apocalypse of 219
Bel and the Dragon 297
ben Asher, M. 241, 248, 253, 265, 267f., 270, 374ff.

Caesarea 156ff.
Calendars 69f., 138ff..
Callisthenes, Pseudo- 450
Carmel, Mt. 171ff.
Covenant 335ff.

"Damacus Document" 55, 244
Dead Sea Scrolls 51-68, 77-79, 227-229, 229-230, 349-351
—— 1 Q apocr. Gen. 350
—— 1 Q H 59, 65, 106-109, 251, 350f., 440f.
—— 1 Q pesh. Hab. 51ff., 56, 59, 64f., 264, 448
—— 1 Q Isa[a] 254, 271
—— 1 Q M 244, 257ff.
—— 1 Q pesh. Michah 57
—— 1 Q S 61, 244, 250, 253, 257, 350f.
—— 1 Q pesh. Zephaniah 58f.
—— cu 3 Q 77-79
—— 4 Q pesh. Gen. xlix 53f.
—— 4 Q pesh. Hoshea 56ff.
—— 4 Q pesh. Nahum 58
—— 4 Q pesh. Ps. xxxvii 62f., 66
—— 4 Q Sam a, b 462
—— Masada Exod. 229-230
Deir 'Allā, Excavations at 386-393
Diqduqe Ha-Ṭe'amim 242, 248, 262, 267f.
Dura Europos 181f.

Egypt(ian) 72ff., 95ff., 230, 335, 419f., 457
Elephantine papyri 415, 455
Enoch, First Book of 431
Epiphanes 138ff.
Essenes 349-351
Excavations 102-106, 386-393

Genizah (fragments) 224-227, 234-239, 378ff.
Gibeon 102-106, 353-374
Grammar, Hebrew 234-239, 457-459
Greek, Translation- 295-310

Hamilcar 169ff.
Hammurabi, Code of 74, 333
Herodotus 143ff., 149, 169f.
ḥamman 119f.

Ibn Esra 74, 76, 115, 215, 217, 238, 245, 255, 283, 347
Ibn Janaḥ 242f.
Incense 113ff.
Inscriptions, Hebrew 99-101, 102-106, 453-455
Inscriptions, Palmyrene 120

Jericho, Excavations at 386ff., 391f.
Josephus, Flavius 54f., 58, 60, 131, 138, 148, 156, 164, 191, 193f., 348, 422, 449ff.
Jrḥ 353-374

Karaites 266ff., 376f.
Kethib 201

Kittim 55, 448-453
Kelebh 410ff.

Law, Hittite 333-335
Law, Ugaritic 83-90
Lexicography, Hebrew 101-102
Lucianic recension of the LXX 416f.

Maccabees, Fourth book of 219
Machir 8ff.
Masorah 241-272
Massorah, Babylonian 198-212: *passim*, 375-385
Melcarth/Heracles 141ff., 355
Melito of Sardis 385
Mesha Stone 99f.
Midrash Tannaim 238

Naftali (Hirz) b. Jacob Elchanan 78
nbl 394-409
ntn 457-459

Ochlah w'Ochlah 200, 204f., 209ff., 212
Ostraca, Lachish 100, 414f.
Ostracon, Hatsor 100
Ostracon, Yabne-Yam 453-455

Palaeography 103ff., 455
Palestinian Syriac (Version) 224-227
Palimpsests 224ff..
Peshiṭta 110, 203, 216, 219, 221, 245ff., 252f., 255f., 273, 277, 283, 399, 401, 419, 456
Philo Judaeus 216, 219f.
Phoenician 253f., 398, 457f.
Piyyuṭim 237ff., 378f.
pešer 51ff.

Qalir 76, 379
Qimchi (David) 215, 217, 238, 242f., 249, 252, 261, 283, 419
qṭr 115ff.

Raschi 74, 76, 126, 238, 242, 245ff., 252, 262, 264f., 268, 419
Retaliation 311-327
rinnah 435-441

Saadiah 278, 283, 381ff.
Samaritan 379ff.
Schor, Joseph Bechor 347
Sebirin 198f., 207, 209
Secunda 384f.
Septuagint 32, 75, 82, 130, 132, 134ff., 196, 203, 214ff., 219, 221, 226f. 230, 243, 246f., 251, 253ff., 259, 265, 273, 276, 281f., 295-310, 333f., 353, 358, 361ff., 370, 373, 399, 401, 403, 407f., 416ff., 421, 437ff., 445, 448-453, 456
Sumerian 412
Symmachus 75, 220, 419
Syriac 226, 253ff., 257, 413f., 418
sammim 124ff.
Šmš 353-374

Tammuz 140
Targum 75f., 126, 203, 216, 220, 223, 227, 242f., 246f., 251, 254ff., 259, 264, 277, 279, 283, 333, 382ff., 399, 401, 419, 451
Theodotion 75, 82, 220, 242f., 416
Tzufutkale Massora 204ff.

Ugarit(ic) 71f., 83-90, 140, 231ff., 272, 281, 334f., 355, 398, 457f.
Ut-napishtim 328ff.
unṯ 86ff.

Vocalization, Palestinian 235ff., 378ff.
Vulgate 75, 81, 130, 132, 134, 203, 216, 219, 221, 242f., 246f., 277, 283, 399, 401, 419, 445, 451

War, Holy 79-83

Yosippon 449, 451f.

Zealots 54ff., 228

AUTHORS CITED

Abedi 386
Adler, C. 410
Albeck, Ch. 283
Albright, W. F. 2, 11f., 86, 119f., 139, 141, 344, 397, 420
Allegro, J. 52, 54, 56, 62
Allen, H. F. 309
A(l)lony, N. 76, 236, 239
Alt, A. 1, 7f., 11ff., 316f., 344, 346, 360, 373
Amiran, R. 120
Armstrong, J. F. 328-333
Asveld, P. 98
Auerbach, E. 8, 10ff., 69-70

Baars, W. 224-227

Bacher, W. 199f., 242f., 260ff., 264, 268, 270, 347
Baentsch, B. 118, 334
Baethgen, F. 439
Bagster, S. 255
Ball, C. J. 411f.
Ball, W. 386
Bardtke, H. 350
Barth, J. 205, 211, 398, 409, 415
Barton, G. A. 426
Barucq, A. 95-97
Baudissin, W. W. von 115, 144
Bauer-Leander 77, 199, 237
Bauer, J. H. 97-99
Beer, G. 16f., 124, 334
Beinart, H. 120
Ben-Ḥayyim, J. 199
Ben-Ḥayyim, Z. 243f., 256, 270
Bennett, W. H. 417
Bentzen, A. 342, 346
Ben Yehuda 76, 242f., 253, 262, 270, 277
Benzinger, I. 118, 362
Bergsträsser, G. 410
Berliner, A. 74, 255, 334, 383
Berruex, W. A. 98
Berry, G. R. 428
Bertholet, A. 342, 402
Bertram, G. 402
Bessarion 450
Bewer, J. A. 82, 446
Bezold, C. 397
Biberstein Kazimirski, A. de 412f., 419
Biesenthal, R. 217
Black, M. 227
Bochart, S. 411f.
Böhl, F. M. Th. 72
Boer, P. A. H. de 110, 236, 251, 275, 278ff., 339
Bonsirven, J. 446
Borger, R. 71-72
Born, A. van den 97-99
Bottéro, J. 335
Bowra, M. 251
Briggs C. A. and E. G. 428, 439
Bright, J. 344
Brinton, C. 67
Brockelmann, C. 226, 411
Brothers, R. 61
Brown-Driver-Briggs 215, 253, 268, 328, 347, 397, 411, 413f., 435
Brownlee, W. H. 350
Brune, F. 348
Brunner, H. 72
Brunsting, H. 386
Buber, M. 12, 274
Buber, S. 238
Budde, K. 76, 439
Burney, C. F. 3, 213, 216, 365, 412, 416
Burrows, M. 78, 244
Buxtorf, J. 210, 242f., 262

Caspari, W. 397f., 401f.
Cassirer, E. 266
Cassuto, U. 125f., 276
Castellino, G. R. 442-445
Castle, E. 217
Cazelles, H. 91-95, 98, 231-234, 334f., 453
Chadwick, H. 422
Charles, R. H. 218, 306
Cheyne, T. K. 124, 411, 417, 426
Churchill Semple, E. 153
Clamer, A. 442
Clemen, C. 142
Cohen, M. 410, 457
Contenau, G. 329
Conti Rossini, C. 72
Cook, S. A. 119
Cooke, G. A. 425
Cowley, A. E. 224, 378, 415
Crampon, A. 446
Cross-Freedman 101

Dajani, A. 386
Dalman, G. 76, 410
Danell, G. A. 93
Daniélou, J. 98, 274, 350
Daube, D. 90, 247, 275
Davidson, I. 76
Davies, W. D. 219, 222
Delitzsch, Franz 215, 220, 375
Delitzsch, Fried. 133, 135
Dhorme, E. 415, 446, 460-463
Dietrich, M. 381
Díez Macho, A. 235f., 239, 381, 383
Dillmann, A. 16
Dittmeyer, L. 422
Dossin, G. 335, 395, 415
Douglas van Buren, E. 422
Driver, G. R. 71, 74, 253f., 272, 281, 397f., 410, 412
Driver, S. R. 75, 124, 328, 418, 446
Duesberg, H. 215
Duhm, B. 76, 428, 439
Dupont-Sommer, A. 106f., 109, 120, 349-351

Dus, J. 353-374
Dyde, S. W. 421

Edwards, A. B. 420
Eerdmans, B. D. 119, 128
Ehrlich, A. B. 75
Eissfeldt, O. 2, 4, 15f., 149, 153, 172, 306f., 346
Elliger, K. 120
Ember, A. 410
Engberg, R. M. 119
Erman-Grapow 414
Ewald, H. G. A. 428

Fahlgren, K. Hj. 402, 405, 408
Falk, Z. 72-74
Fensham, F. C. 333-335
Fichtner, J. 214, 217
Field, F. 416, 419
Finet, A. 335
Finkelstein, L. 249
Flusser, D. 350
Fraine, J. de 98
Frankel, Z. 261
Franken, H. J. 386-393
Frankenberg, W. 217
Frankfort, H. 123, 150
Frankfort, T. 445-448
Frazer, J. G. 175
Frederiksson, H. 80
Frensdorff, S. 198ff., 209
Freytag, G. G. 412, 423
Friedrich, J. 334
Fück, J. 377
Fürst, J. 413f.

Gadd, C. J. 394
Galbiati, E. 342
Galling, K. 6, 120, 124, 337
Gaster, T. H. 223, 244, 349
Geden, A. S. 198
Gelb, I. J. 394f.
Gelin, A. 94
Gemser, B. 217
Gertner, M. 241-284
Gese, H. 95-97
Gesenius, W. 413f.
Gesenius-Buhl 76, 81, 214f., 217, 243, 254, 258 (sic!), 268, 277, 347, 412, 445
Gesenius-Kautzsch 214
Gibson, M. D. 224, 226f.
Ginsberg, H. L. 71
Ginsburg, C. D. 198f., 201, 204, 208, 211f., 242, 248, 260
Ginzberg, L. 78f.
Ginzel, F. K. 151
Gispen, W. H. 334
Goetze, A. 334
Goldberg 242
Goodspeed, E. J. 217
Gordis, R. 199
Gordon, C. H. 71f., 84ff., 88, 140, 232, 331, 335, 457f.
(Goshen-) Gottstein, M. H. 224
Graetz, H. 198, 243, 269, 347
Gray, G. B. 75, 278
Gray, J. 71
Greenstone, J. 217
Gressmann, H. 3, 5, 16f., 19, 28, 123, 150, 343
Griffith, F. L. 420
Grimme, H. 76
Grollenberg, L. 386
Grossman, R. 132
Guillaumont, A. 460
Gunkel, H. 3-6, 9, 132, 135, 137, 217, 223, 234, 285, 288, 292, 344, 439, 442, 444
Gunneweg, A. H. J. 335-341
Guttmann, A. 181

Habermann, A. M. 244, 270, 350
Hadot, J. 460
Haller, M. 83
Haran, M. 113-129
Harmer, S. F. 420
Harper, W. R. 276, 283
Harris, Z. 398
Hatch-Redpath 75, 297
Hava, J. G. 412f.
Hehn, J. 424
Heidel, A. 233
Heinemann, J. 249
Heinisch, P. 3
Helbing, R. 297
Heller, J. 355, 357, 367
Helmreich, G. 422
Hercher, R. 422
Herford, Tr. 249
Hertzberg, H. W. 343
Hitzig, F. 215, 439
Hölscher, G. 2f., 6
Höpf, K. 97
Hoffmann 76
Hoftijzer, J. 99-101

Holzinger, H. 328, 342f., 353, 358, 369
Honeyman, A. M. 101-102
Hooke, S. H. 13, 338
Hoonacker, A. van 446
Hrozný, F. 334
Humbert, P. 285
Hvidberg, F. 285-294

Ingholt, H. 120

Jacob, E. 94
Janssens, H. 448
Jastrow, M. 413, 435
Jean, C.-F. 426
Jellin 75
Jellinek, A. 78, 347
Jepsen, A. 3f., 6f., 11f., 14, 358, 368
Johanessohn, M. 310
Joüon, P. 445

Kahle, P. 199-211, 224, 235f., 248, 250, 265, 267f., 270, 334, 375-385
Kaiser, O. 1-15, 231-234
Kaminka, A. 279
Kannowitz, J. 254
Kapelrud, A. S. 7, 447
Kaufmann, Y. 249, 251, 344
Kautzsch, E. 215, 342, 402
Kennicott, B. 198
Kent 428, 433
Kenyon, K. 386f.
Kirkbride, D. 386
Kirkpatrick, A. F. 428
Kittel, R. 3, 10, 133, 375, 402
Klar, B. 248, 266, 269
Klatzkin, J. 268
Knox, R. 276, 328, 415
Knudtzon, J. A. 397, 414
Koch, K. 311-327
Koch, R. 98
Köhler, L. 80, 341, 345
Köhler-Baumgartner 76, 81, 101-102, 214f., 328, 335, 347, 397, 399, 412, 448
Kochler, R. 145
König, E. 215, 414, 416, 418
Koenig, J. 460
Kohler, J. 396
Komlós, O. 75-77
Kosmala, H. 349-351
Kraus, H.-J. 336f.
Krebs, F. 297
Krochmal, N. 243, 248 (sic!) f., 261f.
Kuenen, A. 249
Kupper, J. R. 395f.
Kutscher, Y. 76

Lagarde, P. de 366, 416, 419
Lagrange, M.-J. 425
Lambert, M. 382
Lambert, W. G. 394, 426
Landauer, S. 203
Lande, I. 416
Landsberger, B. 396f.
Lane, E. W. 254, 410f., 413, 419, 423, 456
Langdon, S. 95
Laperrousaz, E. M. 460-463
Lauha, A. 378
Lautner, J. G. 396
Layard, A. H. 421
Lebrecht, F. 217
Legrain, L. 394
Lehming, S. 16-50
Leibovitch, J. 120
Léturmy, M. 460
Lévi, I. 456
Levias, C. 235, 243, 378
Levita, E. 198f., 211, 242f., 248, 260, 262, 270
Levy, J. 75, 242, 253f., 257, 262, 347, 410
Levy, K. 384
Lewin, B. M. 243
Lewis, A. S. 224, 226f.
Lewy, H. 139, 178
Lewy, J. 139, 178
Licht, J. 65, 106-109
Liddell-Scott 411, 414, 422f., 425, 456
Lidzbarski, M. 425
Lieberman, S. 226
Liebreich, L. J. 274
Lindblom, J. 120
Lindhagen, C. 416
Lindskog, Cl. 419
Lisowsky, G. 398
Lods, A. 346
Löhr, M. 91, 113f., 118f.
Loewenstamm, S. E. 86, 88, 90
Loewenstein 217
Lowth, R. 265
Luther, B. 2, 5
Luther, M. 215
Luzzatto, S. D. 125f., 383

Mackenzie, D. 420
Malan 215
Mann, J. 242

Manson, T. W. 385
Marcus, R. 223
Margoliouth, G. 420f., 423
Marti, K. 446
Martin 217
Martin, R. A. 295-310
Martin-Achard, R. 91-95
Martinet, A. 104
Mauchline, J. 11, 14
Maurer, F. J. V. D. von 413, 416, 425
May, H. G. 119
Mayhoff, C. 422
Mayser, E. 309f.
McCown, C. C. 119
Medico, H. E. del 244, 350f., 448-453
Meek, T. J. 216
Meissner, B. 426
Mercati, G. 384
Meyer, E. 2f., 6-10, 418
Meyerhof, M. 375
Meysing, J. 130-137
Michaéli, F. 460
Michaud, H. 99-101, 102-106, 233, 453-455
Michelant, H. 450
Miles, J. C. 74, 397
Milik, J. T. 77, 79, 462
Möhlenbrink, K. 42, 49
Moffatt, J. 217
Mommsen, T. 295
Montgomery, J. A. 362, 364, 366
Montheim 76
Moore, G. F. 124
Morgenstern, J. 138-197, 281
Mowinckel, S. 1ff., 7f., 10, 12, 77, 159, 252, 255, 285, 336f.
Muasher Bey, S. 386
Muilenburg, J. 2, 7, 347
Muller, C. 450
Muneles, O. 374
Murray, G. 422
Murtonen, A. 234-239, 377-381
Muss-Arnolt 396f., 410

Naber, S. A. 422
Naville, E. 420
Newberry, P. E. 420
Nielsen, E. 17, 25
Noeldeke, Th. 423
North, C. R. 15, 342f.
Noth, M. 1ff., 5, 7-14, 16-25, 29-32, 35, 45, 74, 336ff., 342ff., 353f., 360f., 370-374, 405
Nougayrol, J. 72, 86, 89
Nowack, W. 418, 425, 446

Obersteiner, J. 98
Oesterley, W. O. E. 306
Olmstead, A. T. 420, 424
Orelli, D. C. von 446
Ormann, G. J. 234-239, 379
Orr, A. 70

Pallis, S. A. 426
Parrot, A. 131, 395
Partridge, E. 414
Payne-Smith, R. 254f., 257, 410, 413, 425
Peake, A. S. 417
Pedersen, J. 80, 120, 140, 342f.
Pelletier, M. A. 348
Penna, A. 79, 81
Perowne, S. 215
Petermann, H. 379f.
Peters, N. 76
Petuchowski, J. J. 74
Pfeiffer, R. H. 306f., 346
Pinder Wilson, R. H. 375
Pinsker (sic!), S. 269
Porges 198, 210
Posener, G. 231f.
Post, G. E. 447
Powis-Smith, J. M. 82
Preller, L. 147
Pritchard, J. B. 71, 102-106, 123, 150, 355f., 366
Procksch, O. 5f., 80
Purser, L. C. 423

Rabin, Ch. 244, 351
Rabinowicz, H. 265
Rad, G. von 2, 5, 10, 79-82, 124, 245, 251f., 317ff., 336f., 342, 346, 401, 403
Rahlfs, A. 449
Ranston, H. 223
Reach, J. 198, 210f.
Reinach, T. 348
Renan, E. 426
Rendtorff, R. 317
Reuss, E. 215
Reventlow, H. Graf 311-327
Reymond, Ph. 231, 447
Ringgren, K. V. H. 215, 218, 223
Ritter, H. 380
Robinson, H. W. 79
Robinson, T. H. 3, 83, 446
Rohling 215

Rosenzweig, F. 274
Rossberg, C. 297
Rossi, J. B. de 230
Rost, L. 336, 347
Roth, C. 51-68, 77, 227-229, 351, 448
Roth, W. M. W. 394-409
Rowley, H. H. 1, 3, 5, 7, 11ff., 65-68, 227-229, 342
Rubinstein, A. 198-212
Rudolph, W. 4, 32, 81f.
Rückert, F. 423
Ruhnken, D. 422
Ryckmans, G. 410. 425
Rylaarsdam, J. C. 334

Sachau, E. 415
Salvemini, G. 67
Šanda, A 364
Sauer, F. 97
Savignac, J. de 213, 223
Schaade, A. 380
Schaeffer, C. 85
Schanz, M. 297
Scharbert, J. 98f.
Schechter, S. 378
Schedl, C. 99
Scheffer, Th. von 145
Scheiber, A. 269
Scheil, V. 395
Schildenberger, J. 98
Schindler, B. 398
Schmidt, H. 81
Schmökel, H. 394f.
Schnackenburg, R. 98
Schneur, Z. 265
Scholfield, A. F. 422
Scholz 143, 165
Schulthess, F. 226f.
Schwally, F. 81
Scott, R. B. Y. 213-223
Segal, M. S. 132, 249, 268
Segert, S. 458
Segni, B. 431
Segond, L. 93, 446
Sekine, M. 336
Seligmann, J. L. 249
Sellin, E. 3, 29, 346, 446
Seybold, C. F. 418f.
Shipley, A. E. 420
Siegfried, K. 215
Silberman, L. H. 77-79
Skeat, W. W. 414
Skinner, J. 328
Slouschz, N. 253f.
Smend, R. 456
Smith, H. P. 418
Smith, J. M. P. 217
Smith, W. R. 425
Soggin, A. 79-83, 341-347
Speier, S. 347
Speiser, E. A. 86, 88f., 231, 233
Sperber, A. 383f.
Spicq, C. 98
Stachowiak, F. L. R. 97f.
Stade, B. 74, 215
Stecher, R. 215f., 218, 223
Steininger, P. 397
Steinschneider, M. 78
Stendahl, K. 350
Stern, S. M. 375
Steuernagel, C. 5, 10f., 14, 353, 358, 361
Stoebe, H. J. 233
Strack, H. L. 204, 208, 215, 274
Stuart Jones, H. 411
Sukenik, E. L. 106f., 109, 440
Szczygiel, P. 75
Sznycer, M. 106-109

Täubler, E. 1, 4, 6-11, 14
Tallqvist, K. 425
Talmon, S. 254
Teicher, J. L. 351
Thackeray, H. S. J. 348
Theodor-Albeck 76
Thomas, D. W. 410-427, 456
Thureau-Dangin, F. 152
Tisserant, E. 383
Torczyner, N. H. *vide* Tur-Sinai, N. H.
Torrey, C. C. 222, 306
Toy, C. H. 214, 217
Treves, M. 428-434
Tristram, H. B. 420
Tur-Sinai, N. H. 76, 277, 414, 424

Ungnad, A. 396

Vaux, R. de 86, 89, 391, 442
Vincent, A. 349
Virolleaud, C. 71f., 83ff., 87f.
Vogel, F. 422
Voh Duhn 180
Vollers, K. 253
Volz, P. 285
Votaw, C. W. 309
Vriezen, T. C. 81, 274

Wagner, N. E. 435-441
Wagner, W. 450
Wallenstein, M. 108, 234-239, 440f.
Walton, B. 419
Ward, W. H. 82
Warnach, V. 98
Waterman, L. 417, 424
Weber, M. 29
Weingreen, J. 281
Weiser, A. 79-83, 346, 446
Weiss, J. H. 249, 251, 261f.
Welch, A. C. 249, 251
Wellhausen, J. 3, 16, 118ff., 124, 249, 285, 363, 370, 439
Wernberg-Møller, P. 229-230
Wette, W. M. L. de 215
Wevers, J. W. 435
Whiston, W. 348
Whitehouse, G. 306
Wickham, E. C. 423
Widengren, G. 339
Wieder, N. 269
Wiener, H. M. 119
Wildberger, H. 92
Wildeboer, G. 217, 243
Willesen, F. 11
Willoughby Fraser, G. 420
Winckler, H. 418
Wischnitzer, R. 181
Wiseman, D. J. 69, 88
Wolf, W. 231
Wolfe, R. E. 82
Wolfson, H. A. 216
Wright, G. E. 3, 7, 120, 346
Wright, W. 72

Yadin, Y. 55, 243f., 257f., 351
Yaron, R. 83-90
Young, D. W. 457-459

Zapletal, V. 425
Zeitlin, S. 249, 351
Ziegler, J. 224, 226
Ziegler, K. 419
Zimmerli, W. 317f., 321, 323, 442
Zimmern, H. 150, 152, 292
Zorell, F. 215, 418
Zulay, M. 234, 237, 239, 378f.
Zunz, L. 249, 251, 262

BIBLICAL QUOTATIONS

Genesis	p.	*Genesis*	p.	*Genesis*	p.	*Genesis*	p.
-iii	285-294	xii 1	238	xxvii 43	277	xxxv 8	280
-ii 4a	285	xii 3	91	xxviii 21	279	xxxv 9	275, 279
	233, 285f., 292f.	xii 6, 8	6	xxix 6, 9	246	xxxv 10	275
1	223	xiv 19	213	xxix 20, 30	276	xxxv 11	275, 279
	290, 293	xiv 22	213, 431	xxix 32	12	xxxv 13, 14, 15	279
7	264	xiv 23-25	213	xxx 21f.	5	xxxv 16ff.	6
10-14	233	xiv 26	283	xxx 31	276	xxxv 21f.	5, 11
	288ff., 293	xv 6	249	xxxi 20, 22	277	xxxv 27	5
6	250	xv 11	399	xxxi 25, 44	276	xxxvii	4f., 14
11	443	xvi 7-14	233	xxxii	93, 278	xxxvii 14,17	5f.
16	444	xviii 1	444, 454	xxxii 21	443	xxxvii 21, 22, 26	4
21	246	xviii 2, 10	444	xxxii 23-28	233	xxxvii 27f.	15
6b, c	443	xviii 23-32	237	xxxii 25-30	273	xxxvii 29	4
7	247, 442-445	xviii 23	238	xxxii 25, 27, 28	275	xxxvii 36	15
10	313	xviii 25	238, 246	xxxii 29	273, 275, 277f.	xxxviii	274, 283
14, 15f.	331	xix	405			xxxix 1	15
16 aα	328-333	xxi 6	253	xxxii 30	273, 275	xl 4	278
ii 8	208	xxiii 29	273	xxxii 31	277	xli 7b	362
iii 6, 13	330	xxv 22	249	xxxiii 20	12	xlii 4	8
iii 22	233	xxv 26	273, 275	xxxiv	12, 43, 404, 406	xlii 22	4
x 4, 5	313	xxvi 12	133			xlii 36	8
x 6	313f.	xxvi 26	88	xxxiv 7	401	xlii 37	4
x 18	210	xxvii 35	276	xxxv	278	xliii 3, 8	4
4	448	xxvii 36	273, 275	xxxv 1	275, 278, 280	xliv 14, 16, 18	4

Genesis p.
xliv 20ff. 8
xlvi 1-5a 6
xlvi 3 459
xlvi 28 4
xlvii 1, 6 15
xlviii 5 10
xlix 1 53
xlix 3f. 12
xlix 10 54
xlix 28 279
l 11 12
l 23 9f.

Exodus
i-xiv 343
i 13 276
ii 4 459
ii 10 461
iii 8 276
iii 15 279
iii 16 278
iii 17 276
iv 11 254, 347
viii 18 15
ix 26 15
xi 7 416
xii 13 180
xii 21-23 343
xii 24-27 342
xii 26ff. 341, 345
xii 41 276
xii 42 276, 279
xiii 1-16 342
xiii 11-16 229f.
xiii 14ff. 341, 345
xiii 21 130
xiv 5 277
xiv 31 249
xv 1 264, 358
xv 8 75
xv 16 356
xvi 25 264
xvi 31 267
xvii 8ff. 40
xviii 18 400
xix-xxiv 19
xix 1 32
xix 6 91, 93
xx 1 15
xx 13-15 316
xx 19 250
xxi 12,17 317

Exodus p.
xxi 18-19 333-335
xxi 28,35 400
xxii 1 265
xxii 7, 8, 11 264
xxii 19 80
xxii 20 276
xxiii 2 247
xxiii 8 347
xxiv 1-11 38
xxiv 1a, 9-11 32
xxiv 1a 32
xxiv 1b, 2, 13aαb 32
xxiv 2, a 32
xxiv 3-8 32f.
xxiv 10 33
xxiv 12-15a 32
xxiv 12, 15 38
xxiv 12, 15a 32f.
xxiv 12 33f.
xxiv 12b 34
xxiv 12bβ 34
xxiv 13, 14 33, 38f.
xxiv 13 16, 39f., 50
xxiv 13aβ 32
xxiv 13b 39
xxiv 14 32, 39
xxiv 15a 16
xxiv 15b-xxxi 18 32f.
xxiv 18 28, 38
xxiv 18b 39
xxv-xxxi 34, 36
xxv 16, 21 33
xxvi 31 204, 208
xxvii 20 125
xxvii 21 33, 127
xxix 4, 8 203
xxix 33 126
xxx 1-10 124, 196
xxx 7-8 127f.
xxx 8 128
xxx 9, 22-23, 33 126
xxx 34-38 125
xxx 34 125
xxx 35 125/126
xxx 36 33
xxx 37-38 125
xxx 37 126
xxxi 15aβ 39
xxxi 18 32-36, 38f.
xxxi 18aαb 34
xxxi 18b 34

Exodus p.
xxxii-xxxiv 19, 39
xxxii 16-50
xxxii 4a 74
xxxii 9-11 189
xxxii 28 208
xxxii 34 209
xxxiii 28, 38f., 50
xxxiii 1-3 16
xxxiii 2 38
xxxiii 3 207
xxxiii 8 444
xxxiii 10 209, 444
xxxiv 21, 31f., 36f., 50
xxxiv 1 19, 33, 38f.
xxxiv 1a 31, 38
xxxiv 4 39
xxxiv 11, 14 28
xxxiv 17 186
xxxiv 27 31, 34f.
xxxiv 28 39
xxxiv 28a 28, 38
xxxiv 29-35 39
xxxiv 29 39
xl 7 202
xl 14 203
xl 20 33

Leviticus
i 7 115, 131
i 17 131
ii 1 113
ii 13 126
ii 15 113
iii 5 131
iv 7 126
iv 12 131
v 2 399
v 12 114
vi 9, 12-13 115
vi 12 137
vi 15 113
vii 24 399
viii 24 226
ix 24 115, 136
x 1-3 115
x 1-2 122
x 1 121, 126
xi 399
xii-xv 317
xiii 8 319
xvi 128

Leviticus p.
xvi 12-13 128, 192
xvi 12 115
xvii 4 319
xvii 6, 10ff. 313
xvii 11, 13 313
xvii 15 399f.
xx 9, 11, 12, 13 317
xx 14 318
xx 16 317f.
xx 17, 18, 19, 20, 21 318
xx 27 317
xxii 8 399f.
xxii 10, 12-13 126
xxiii 24 159f.
xxiv 2 125
xxiv 3 127
xxiv 7 125
xxv 10, 27 87
xxv 30 263
xxv 41 87
xxv 47ff. 85

Numbers
i 8 458
i 49, 50 252
iii 116
iii 4 115
iii 36 257
iv 27, 32, 49 252
v 13 265
v 26 114
vi 23 279
vi 25 131, 136, 250
x 2 255
xi 10 444
xi 12 215
xii 7 461
xvi 6 121
xvi 7ff. 122
xvi 16-18 115
xvi 17-18 121
xvi 27 444
xvi 37 116
xvi 38 121
xvi 40 123, 126
xvi 46 115
xvi 46-47 122
xvi 47-48 116, 123
xviii 4 126
xxi 4-9 118, 288
xxi 9 357

Numbers p.
xxi 17 358
xxi 29 357
xxiii 10 255
xxiv 14-17 54
xxiv 17 55
xxiv 24 55, 227, 448, 451
xxv 289
xxv 1-5 29, 30-31
xxv 4 353, 369-370
xxvi 372
xxvi 29 9
xxvi 61 115
xxxi 4 243
xxxi 5 243, 256f.
xxxi 15 256
xxxi 16 243
xxxii 11
xxxii 23 206
xxxiii 8 206
xxxiii 51 205
xxxiii 56 204
xxxiv 2 204f.
xxxv 89, 321
xxxv 2 204f.
xxxv 8 208
xxxv 19, 21, 24, 25, 27 319
xxxv 28 87

Deuteronomy
i 17 204
iii 12 208
iii 17 210
iv 10ff. 341
iv 13 35
iv 19 204
iv 30 58
iv 41 358
iv 42 76
v 22, 28-30 35
vi 5 264
vi 7ff. 341
vi 20ff. 341f., 345
vii 26 80
viii 12 210
ix, x 24
ix 9ff. 35
x 9 33
x 12-14 24
x 15, 17 35
x 1-5 33, 35f.

Deuteronomy p.
x 5 36, 39
x 5aβ, 8 33
xi 19ff. 341
xi 20 447
xii 20ff., 23 313
xiii 13ff. 80
xiv 8 399
xiv 21 399f.
xvi 13 264
xvi 15 76
xvii 2 35
xvii 8 319
xx 5-8 258
xx 5-7 258
xx 9 278
xxi 11 264
xxi 18 256
xxi 23 400
xxii 13-21 404, 406
xxii 21 401
xxiii 18 423ff.
xxiv 16 264
xxvii 4ff. 13
xxviii 20 254
xxviii 26 400
xxviii 34 76
xxxi 29 53, 58
xxxii 4 283
xxxii 6 217, 401, 407
xxxii 9 264
xxxii 21 401/402, 407
xxxii 29 250
xxxiii 274
xxxiii 7 283
xxxiii 9 42f.
xxxiii 10 116, 118, 120, 122f.

Joshua
i-xii 405
i-xi 7
ii 19 322
iv 6ff. 341ff., 345
iv 21ff. 341ff.
vi 7
vii 80, 404
vii 15 401
viii 7
viii 29 369, 400
viii 30f. 13
viii 30 12, 358

Joshua p.
ix 360, 370, 372f.
ix 17 371
x 1-14 361
x 1, 5b, 8a, 9a 361
x 5b 361
x 10f. 361
x 11, a, b 361
x 12-14 353, 355, 357, 360, 367
x 12f. 354f., 360f.
x 12 353-361, 370
x 13a 354f.
x 13aα 354
x 13aαA 359
x 13aαB 354, 358
x 13b 353
x 14b, 15 361
x 15, 19 361
x 27 369
x 42b, 43 361
xiii 8ff. 11
xv 6 11
xv 7, 10 353
xv 23 458
xvii 1 9
xviii 17 11
xix 38, 41 353
xxii 1 358
xxii 24ff. 341-344
xxiv 23 12
xxiv 29f. 13
xxiv 32 3, 10

Judges
i 22ff. 359, 371
i 35 359, 370
ii 1-5 372, 374
ii 9 358
iii 20 254
iv 20 444
v 8
v 15f. 11
v 23 80, 337
ix 4 13
ix 57 323
xi 23 445
xii 11 93
xiv 8f. 399
xiv 16 445
xix-xxi 404f.
xix-xx 371f., 401
xx 80

Judges p.
xx 18 359
xx 26f. 373

1 *Samuel*
ii 8 158
ii 15-16 114
ii 25 238
ii 28 116, 122f.
viii 5 73
ix 21 371
xiv 9 354
xiv 31ff. 313
xv 1ff. 373
xvi 18 265
xvii 43f. 421
xix 20-21 251
xxii 14 133
xxiv 15 93, 416ff.
xxiv 21 93
xxv 397, 406
xxv 25 397, 401
xxv 31 319
xxv 39 324

2 *Samuel*
ii 14 218
ii 23 420
iii 7 417
iii 8 417ff.
iii 33f. 402
iii 33 402
iv 2b 372
vi 336, 340
vi 5-8 265
vi 5 218
vi 17ff. 364
vi 21 218
vii 336
vii 1-7, 13 369
vii 21 424
ix 8 416f.
x 1ff. 368
xi 321
xi 11 445
xii 8 417
xiii 404, 406
xiii 4 243
xiii 12 401
xiii 13 402
xv 10 160
xv 32 179
xvi 8 323
xvi 9 416f.

2 *Samuel* p.
xvi 22 417
xvii 11 208
xxi 1ff. 373
xxi 1 370, 373
xxi 2b, 3, 5 373
xxi 6, 9 369-370, 373
xxii 16 75
xxii 46 400
xxiii 2 251
xxiii 5 338
xxiii 7 335

1 *Kings*
ii 8b 323
ii 32aβb 320
ii 32ad 320
ii 32a 323
ii 33 314f., 320, 323
ii 37 316, 320
ii 44 323
iii 361
iii 1b 368
iii (4-)5a 361
iii 4 362, 368
iii 5 370
iii 5a 362f., 367f.
iii 5b-14 362, 368
iii 5b-14* 369
iii 9 73, 250
iii 15 363, 367ff., 370
iii 15a 362
iii 15bαA 362f., 367
iii 15bαBβ 364, 367
iii 16 358
iii 16-27, 28 368
v 9ff. 368
v 15aα 368
v 15aβ-25 369
v 26a, b, 27f., 28, 31ff. 368
v 19 369
v 31-vii 51+ 367, 369
v 31-vi 38 367
v 31 367f.
v 32 368
vi 11-13 369
vi 19 458
vi 20 118
vi 31-35 428

1 *Kings* p.
vi 34 428
vii 1-8a 367f.
vii 8b-12 367
vii 13-51 367
vii 15-22 149
vii 21 178
vii 25 44
vii 48 118, 120
vii 51 367f.
viii 361
viii 1-8* 367f.
viii 1 358
viii 9 33, 35f.
viii 10f. 369
viii 12 358, 363
viii 21 33, 35f.
viii 28 364
viii 29 365
viii 32 323
viii 38, 45, 49 364
viii 52 365
viii 53 353, 358, 361-369, 370, 373
viii 54 364
viii 65 134
ix 361
ix 1-9 365
ix 1*-3 364, 367
ix 1 362, 367f.
ix 1b 367
ix 2 362f.
ix 3 362f., 365, 368f.
ix 4-9 369
ix 10-11a 358
ix 11 358
ix 11b-13 358
ix 11b, 14 358
ix 15, 17a, 17b, 18a, 18b, 19a, 19b-22, 24, 26 368
x 15 135
x 16-20a 367, 369
x 16 367f.
xi 1-13 358
xi 7 179, 358
xi 7aαb 358
xi 11aαAb 358
xi 12aαb 358
xii 28-31 47
xii 28ff. 17f., 21, 23, 25, 44, 48f.
xii 28 25

1 *Kings* p.
xii 28a, 29 44f.
xii 30, 31a 44
xii 31 46
xii 31b 44f.
xii 32f. 134
xii 32 134
xiii 400
xiii 29, 30 399
xiv 11 400
xiv 25f. 185
xv 9ff. 340
xv 12 425
xv 13 185
xvi 4 374, 400
xvi 21 358
xvii 14 458
xviii, 19 171
xviii 28 319
xviii 37-39 136
xxi 321
xxi 24 400
xxii 289
xxii 26 214
xxii 44 117
xxii 49 133

2 *Kings*
ii 11ff. 173
ii 12 82
ii 16-18 173
iii 100
iii 2 149
iv 13 238
v 1-19 233
v 23 74
vi 25 418f.
viii 13 414, 416f.
viii 22 358
ix 37 400
x 1, 5 215
x 18 173
x 27 149
x 33 208
xi 13ff. 340
xii 4 117
xii 18 358
xiii 14 82
xiv 4 117
xv 3-5 191
xv 16 358
xvi 5 358
xvi 10-16 195

2 *Kings* p.
xvi 15 114
xviii 3ff. 340
xviii 4 117, 288
xviii 16 215
xviii 34f. 357
xix 12 357
xxi 16 319
xxi 18ff. 214
xxiii 1ff. 340
xxiii 7 425
xxiii 8 428
xxiii 11 366
xxiii 13 179
xxiii 31, 36 69
xxiv 8 69
xxiv 12 70
xxv 100
xxv 9-17 428
xxv 11 214

Isaiah
i 11 212
i 13 117
i 18 212
i 23 93
i 26 283
i 30 400, 447
ii 2ff. 83
ii 2-4 92f.
ii 2 53, 56
iii 13 73
iii 22 74
v 5ff. 56
v 5 255
v 7 218
v 25 400
vi 1-12 159
vi 1ff. 190
vi 10 250
vii 1-9 82
viii 6 255
ix 5, 6 254, 257, 271
ix 16 401, 407
x 3ff. 83
x 13 133
x 22ff. 56
xi 4 73
xiii 21 420
xiv 9-15 148
xviii 1 237f.
xix 21ff. 91

aiah p.
xii 8b-11 82
xiii 1 449
xiii 2 356
xiii 12 449
xiii 16, 17 255
xiv 16 237f.
xvi 2 283
xvii 1 234, 292
xvii 11 137
xviii 1, 4 400
xviii 25 261
xix 1ff. 83
xx 7 335
xx 15 82
xx 17-18 56
xx 18 56
xxi 1-3, 4 82
xxi 15ff. 56
xxii 1-8 40[illegible]
xxii 1 2[illegible]
xxii 5f. 402
xxii 6 398, 401
xxii 20 447
xxiii 10 212
xxiv 4 400
xxiv 14 420
xxvii 11 445
l 5 92, 250
l 7, 8 400
li 23 93
lii 2 246
lii 21 212
liii 1 93
liii 5 77
liii 16 93
liii 20 347
lii 21 443
lii 22 276
lii 23-24 114
lii 26 93
lii 28 80
lv 20 238
v 7 76
v 20ff. 92
v 22, 23 92
lix 6 93
lix 17 202
lix 23 215
lx 4-5 92
lx 9 234
lx 11ff. 56
lx 13 338

Isaiah p.
lv 12 238
lvii 6 117
lviii 11 447
lx 1, 3 226
lx 19 130
lxi 6 93
lxiii 3 226
lxiii 9 246
lxiv 5 400
lxv 3 117
lxv 12 257
lxv 16 218
lxv 18 76
lxvi 8 94
lxvi 9 212

Jeremiah
i 9-10 461
i 15 73
ii 10 449
iii 12 443
iii 16 255
iii 19 238
iv 10 82
iv 31 253
iv 1-6 79, 81
iv 5ff., 14 82
vi 4 80ff.
vi 20 114, 118
vii 2 70
vii 18 117
vii 33 400
viii 1 399
viii 13 400
ix 5 335
ix 21 400
ix 23 249
xiv 21 158, 407
xv 15 255
xv 17 218
xvi 4 400
xvi 18 398
xvii 11 402
xvii 12 158
xvii 26 114
xviii 15 431
xix 7 400
xix 13 117
xx 7 461
xxii 7 81f.
xxiii 20 58
xxiii 33-39 252

Jeremiah p.
xxiii 36 252
xxv 29 445
xxvi 1 69f.
xxvi 23 400
xxvii 6 83
xxviii 1 103
xxix 404
xxix 23 401, 406
xxx 23 118
xxx 24 58
xxxi 5 254
xxxi 20 217
xxxii 29 117
xxxiii 13 257
xxxiii 17 82
xxxiii 21 338
xxxiv 20 400
xxxvi 9 70
xxxvi 30 400
xxxviii 5 278
xl 100
xl 19 117
xli 5 114
xliv 17-19, 21, 25 117
xlv 5 445
xlvi 25 214
xlviii 5 253
xlix 12 445
xlix 39 58
li 27 81f.
lii 15 214
lii 22ff. 225
lii 23 226

Ezechiel
i 26-28 159, 187, 190
iii 27 461
iv 14 400
viii 10-11 114
viii 11 121
viii 12 122
viii 16 366
ix 10 324
xi 21 324
xiii 3 401, 408
xiii 16 82
xvi 3 254
xvi 18 115
xvi 43 324
xvii 9 253
xviii 10 320

Ezechiel p.
xviii 13 317, 320, 324
xix 10-14 447
xix 11 131
xx 6 238
xx 26 257
xx 31 445
xx 37 242f., 252, 254ff., 271
xxi 14 264
xxii 6, 9 319
xxii 10 226
xxii 12 319f.
xxii 31 324
xxiii 18 458
xxiii 41 115
xxvii 1-19 168
xxvii 6 449
xxviii 291
xxviii 1-19 152ff., 156
xxviii 1-10 152
xxviii 2 153
xxviii 3-5 172
xxviii 3, 4f. 153
xxviii 7 154
xxviii 8 153
xxviii 11-19 152
xxviii 11ff. 355
xxviii 12 153, 172
xxviii 13f. 154
xxviii 13 153
xxviii 15 154
xxviii 18 153
xxx 18 133
xxxi 4 447
xxxiii 4 324
xxxiii 25 313
xxxiii 30 458
xxxiii 32 269
xxxiv 23ff. 338
xxxvi 7 226
xxxvii, 1ff. 181
xxxviii 8 58
xxxviii 19-22 82
xl-xlviii 116
xl-xliv 160
xl 1 160
xliii 1-4 160
xliii 13-15 132
xliv 31 400
xlvii 12 400

Hoshea	p.
ii 10	339
ii 12	397
ii 14	458
ii 21, 22	283
iii 5	57
iv 11, 12b-14	289
iv 13	117
v	57
v 13	289
v 14	56ff.
vi 7	291
vi 9	57, 276
vii 13	15
viii 7	315
ix 7	350
ix 9	255, 405
ix 10	29, 289
ix 11	459
x 9	405
x 12f.	315
x 12	249
xi 2	117
xi 3	13, 289
xii	272-284
xii 9f.	13
xii 13f.	15
xiii 1	289
xiii 4	13
xiii 14	85
xiv 3	94

Joel	
i 5, 6	447
i 9	117
i 10	447
i 11	446f.
i 12	445-448
i 13	117, 446f.
i 15, 17, 18, 19, 20	447
ii 14	117
iv 2	324
iv 7	325
iv 9	80f., 83
iv 13	226
iv 18	202

Amos	
i 3ff.	79
ii 10	13
ii 14-16	82
iii 1	13
iii 7	250
iv 5	117
v 5	6f.
v 11	133
v 13	250
v 18abα, 20	165
vi 3	335
vi 5	269
viii 9-10aα	165
viii 10aα	165
viii 14	6f.
ix 3	217
ix 5-6	233
ix 7	13

Obadiah	
15	314

Jonah	
i 2	94
iii 5	94
iii 7	267
iii 10	94
iv 11	91, 94

Michah	
i 2-vii 17	57
iii 5	80ff.
iv 1ff.	83
iv 1, 8	57
iv 11-13	82
iv 12	249
iv 14	73
vii 6	407

Nahum	
ii 12-13	58
iii 6	407
iii 8	214, 216

Habakkuk	
i 13	64
i 15	60
i 16	117
ii 2	60
ii 3	61
ii 15	64f.
ii 16	264
iii	59
iii 11	77
iii 15	59
iii 19	255

Zephaniah	p.
i 18-ii 2	58

Haggai	
ii 21	82

Zechariah	
iii 1-7	188
iv 6	82
viii 5	217
xiv 3	83
xiv 4-5a	180f.
xiv 4	181
xiv 11	80
xiv 12	83

Maleachi	
i 8, 9	443
i 10	137
i 11	91, 94
ii 11	152, 284
ii 13	284

Psalms	
i 3	400, 447
ii 3	242
ii 4	253
ii 6f.	338
ii 7	364
iv 1	245, 255
iv 7	443
v 11	227
v 12	436
vi 5	434
vii 14ff.	315
vii 16, 17	315
vii 17	314/315
viii 2	459
ix 5, 8	73
x 4	407
xii 6	212
xiv 1	402, 407
xiv 2	249
xvii 1	439
xviii 11	217
xviii 16	75
xviii 37	253
xviii 46	400
xix 3-5	257
xx 6	436
xxii 17	419
xxii 18	201
xxiv	428-434

Psalms	p.
xxv 1	431
xxv 14	250
xxvi 4	431
xxviii 5	249
xxx 6	437
xxx 27	438
xxxi 6	431
xxxii 3-5, 6, 7	439
xxxii 11	436
xxxiii 1	436
xxxv 27	435, 438, 440
xxxvii	62
xxxvii 2	400
xxxvii 7	356
xxxvii 12	454
xxxvii 25	200
xxxvii 32f.	63
xxxvii 33, 34	64
xxxvii 37	135
xxxviii 1	255
xxxviii 5	314
xxxix 2	407
xxxix 9	402, 407
xl 13	314
xlii 5	437
xlii 9	265
xlv	251
xlv 7	73
xlvii	159ff.
xlvii 2	437
xlvii 6	159
xlvii 8	245, 253
xlvii 10	160
xlix 5	265/266
li 16	436
liii 2	402, 407
lvii	62, 64
lix 17	436
lxi 2	439
lxiii 4	431
lxiii 6, 8	438
lxv 9	437
lxv 10	203
lxvi 15	114, 122
lxvii 5	436
lxviii	62
lxx 1	255
lxxi 19	434
lxxi 23	436
lxxii 1	367
lxxii 5	366f

Psalms p.
lxxii 7 366
lxxii 17 366f.
lxxiv 234, 408
lxxiv 6 413
lxxiv 14 234
lxxiv 18, 22 402
lxxvii 13 434
lxxviii 2 266
lxxviii 13-14 217
lxxix 2 400
lxxxi 2 436
lxxxii 355
lxxxii 1 73, 188
lxxxiv 3 436
lxxxiv 12 366
xxxvi 4 431
xxxviii 3 439
xxxviii 7 254
xxxix 4ff. 338
xxxix 6 434
xxxix 10ff. 234
xxxix 11 432f.
xxxix 13 436
xxxix 28 218
xxxix 30, 38 220
c 2 218
c 8 246
c 14 436
cii 5 436
ciii 3 234
cv 1 436
cvi 12 436
cvi 13 283
cviii 4-8 238
cviii 4 200, 238, 436
cviii 8 436
2 439
i 5 277
iii 11 133
iv 7 234
iv 24-26 218
iv 24 223
v 26 218
v 43 438
vi 2 434
vi 28 30
vi 44 440
vii 22 438
1 430
v 16 432
vii 1 91

Psalms p.
cxviii 15a 437
cxviii 15b, 16 438
cxviii 27 130-137
cxviii 29 137
cxix 16 265
cxix 24 218, 265
cxix 27, 29 250
cxix 47 265
cxix 54 263, 265
cxix 66 249, 268
cxix 70 265
cxix 73 250
cxix 92 265
cxix 135 250
cxix 143 265
cxix 169, 170 439
cxix 174 265
cxxi 4 177
cxxi 6 359
cxxii 5 73
cxxvi 2 253, 437
cxxvi 5 438
cxxxii 9, 16 436
cxxxix 13 217
cxli 2 117
cxlii 7 439
cxliii 8 431
cxlv 7 436
cxlix 5 436

Job
i 6ff. 188
ii 1ff. 188
ii 10 402, 408
iii 8 356
iv 9 75
vi 6 267
vi 23 85
viii 19 207
xi 15 443
xii 20 268
xiv 8 399
xv 7 291
xvi 7 227
xxvi 12f. 234
xxx 1-8 402f.
xxx 8 402
xxxi 9 444
xxxi 30 201
xxxv 10 265
xxxvi 32 77
xxxvii 10 75

Job p.
xxxvii 11 75-77
xxxviii 3 77
xxxviii 7 217
xxxviii 8-9 218
xxxviii 8 202
xxxviii 15 77
xxxviii 28-29 218
xl 14 201, 208
xl 19 213
xl 20 218
xl 25 234
xl 26 201
xli 4 238
xlii 8 401, 408

Proverbs
i-ix 213, 219, 223
i 20-33 213, 219
iii 15-18 213
iii 19-20a 223
iv 6 213
iv 8 238
iv 8-9 213
v 13 201
v 17 200
vii 4 213
viii 1-36 213
viii 15 277
viii 22-31 213
viii 22ff. 220
viii 22 215, 217
viii 23, 24f., 26-29 217
viii 30 213-223
viii 32-36 218
ix 1-6 213, 219
ix 11, 13-18 219
xii 17 283
xv 14 206
xvii 7, 21 402, 408
xx 3 335
xx 8 73
xxii 16 200
xxvi 19 218
xxviii 1 206
xxx 21-23 403
xxx 22 402f.
xxx 32 400, 408
xxxi 6 201

Song of Songs
i 5, 15 266

Song of Songs p.
ii 15 266
iii 8 243
iv 13 447
vi 7 266
vii 2 214f.
viii 1f. 237
viii 5 181

Ecclesiastes
ii 5-6 447
vii 27 239
ix 4b 416
xi 6 447
xii 6 200

Lamentations
i 15-18 225
i 17 226
ii 3, 4-5 203
ii 11 281
ii 13 202
ii 19 431
iv 5 215, 217

Esther
iv 13 457

Daniel
i 17 245
ii 24 253
ii 31 232
iv 34, 35 55
v 23 432
vii 7 452
vii 9-14 187
vii 9f. 187, 190
vii 11 457
vii 25 167
vii 26 457
viii 9 238
viii 13 200
ix 13 201, 350
ix 20, 22 249
ix 22 245, 350
x 14 250
xi 54
xi 16 238
xi 30 451, 453
xi 31 167
xi 33 245, 250, 350
xi 36ff. 167
xi 36f., 38 167

Daniel p.
xi 41 238
xii 3 350

Ezra
ii 61 201
iii 10 428
iii 11 137
v 16 428
vi 3 428
vi 10 430
vii 6 258
vii 7 253
vii 10 249
viii 17 253
viii 18 245, 253

Nehemiah
iii 7 374
vii 25, 29 374
vii 63 201
viii 7-9 245
viii 7 253
viii 8 248f., 260, 268
viii 9, 12-13 245
viii 13 249
viii 14 127
viii 18 134
ix 20 245
x 27 454
xiii 5, 9 114

1 *Chronicles*
i 7 448
ii 49 (48?) 206f.
iii 19 208
iv 6 88
iv 7 458
iv 15 207
v 24 206f.
vi 17 252
vi 26 458
vii 15 206f.
vii 25ff. 88
ix 15 200
ix 33 252
xv 15-27 245
xv 21 252, 255
xv 22 245, 252f., 272, 281
xvi 4 255
xvii 19 424
xx 3 256
xxiii 4-5 245

1 *Chronicles* p.
xxiii 29 256
xxv 3 251
xxv 7 253
xxv 8 245
xxvi 2 458
xxvii 32 245
xxviii 11 260
xxviii 19 249, 260

2 *Chronicles*
i 5 133
iii 7 202
iv 1 132
iv 11 133
v 2 358
v 10 33, 35
v 12-13 245
vi 12ff. 338
vii 1-3 136f.
vii 3 137
vii 8 134
xi 23 133
xiii 5 338
xiii 22 249
xv 12, 14 340
xvii 7-9 251
xvii 9 245
xxi 6 201f.
xxiii 12ff. 340
xxiii 13 245
xxiv 27 249
xxvi 16-21 191
xxix 1ff. 340
xxx 22 245, 253
xxxiv 12 253, 255
xxxiv 13 245
xxxv 3 245, 251

* * *

Wisdom of Solomon
i-x 307
i 4-6, 7 220
i 14 216
vii 21 216, 219f.
vii 23 220
vii 27 219
viii 3 218
viii 4, 6 216
ix 1-2 216
ix 2, 9 216
ix 11 219

Wisdom of Solomon p.
ix 17 220
xiff. 307
xi 24 216
xiii 1 216

Ecclesiasticus
iv 11-19 219
iv 27 402, 408
vi 20-21 219
vi 24-31 219
xv 2-5 219
xxi 22 408
xxiv 1, 3 216
xxiv 23-29 219
xxv 18 268
xxx 25 [= Heb. xxxiii 13] 456
xliii 26 220
l 26 404

Baruch
i 1-iv 4 297, 310
i 8, 9 310
ii 4, 13, 16, 17, 26, 29 310
iii 8, 17 310
iv 5-v 9 306, 310
iv 6, 24, 25 310
v 1, 2, 3, 9 310

Epistle of Jeremy
1-56 306
57-72 306

1 *Maccabees*
i 1 66, 227, 449ff., 453
iv 42 432
viii 1-30 452
viii 5 66, 452
viii 6-7 453
viii 15 451

2 *Maccabees*
i 19-22 137
iii 3 430
iv 18-20 162f.
iv 18f. 167
iv 34 432
v 6, 16, 24 432
xiii 4 431

* * *

Matthew p
v 1-vii 28 30
xiii 30
xx 1-7 44
xxi 33 44
xxiv-xxv 30

Luke
i 5-ii 52 30

John
i 3 21
xiv-xvii 30
xvii 5 21

Acts of the Apostle
i-xii 30
vii 30
ix 1-29 30
xvi 10-17 30
xx 5-15 30
xxi 1-18 30
xxii 3-21 30
xxvi 9-20 30
xxvii 1-xxviii 16 30

Romans
vi-vii 44

Galatians
iii 24 21

Philippians
iii 2 42

Colossians
i 15-17 21
i 16 21
i 17 220, 22

Titus
ii 11 22

Hebrews
xi 6 35

Revelation
iii 14 215, 218
220
xix 11 22
xxii 15 42

* * *

M. Abodah Zarah p.
3 158

ab. Abodah Zarah
a 265
a 158

er. Abodah Zarah
, 7 247

M. Abot
1 244
ii 13 244, 262
ii 14 216

ab. Arakin
1a 252ff.
1b 251

M. Baba Qamma
v 4 347

ab. Baba Qamma
2a 244
3b 264

ab. Baba Meṣia
b 242
9b 247
0a 263
4a 264

ab. Baba Batra
1b 246

M. Berakot
5 238
2 238

ab. Berakot
4a 264
9a 280
1a 264
2a 268
4a 274

r. Berakot
1 265
4 249

ib. Erubin
3b 265
.b 253, 270

M. Giṭṭin p.
ii 6 347

bab. Ḥagigah
3b 250

bab. Ḥullin
65b 253
92a 273

M. Kelim
v 9 237

bab. Makkot
7b 260

bab. Megillah
3a 248f., 268, 270
19b 251

jer. Megillah
4, 1 248, 268

bab. Nedarim
37b 248, 260

M. Parah
iii 6-11 180

jer. Peah
2, 4 251

bab. Pesaḥim
6b 275
86b 260
117a 251
119a 268

bab. Qiddushin
18b 260
21b 264
57a 264

bab. Rosh ha-Shanah
4a 251

jer. Rosh ha-Shanah
3, 5 275

bab. Sanhedrin
2a 247
3b 264
4a 260

bab. Sanhedrin p.
4b 261
21a, 21b 268
28a 264
34a 263, 275
72a 265
91b 264
93b 265
101a 265

jer. Sanhedrin
4, 2 262

bab. Shabbat
117b 264
125b 237

bab. Shebuot
28b 199

M. Sheqalim
vi 6 249

jer. Sheqalim
6, 1 259

Tos. Soṭah
vi 2 251

bab. Soṭah
27a 265
31a 246
35a 265
43a 258

jer. Soṭah
5, 4 251

bab. Taanit
16a 246
23a 281

M. Tamid
iii 127
v 2 127

M. Yadaim
iv 3 250

Tos. Yadaim
ii 250

M. Yebamot p.
xiii 8, 10 347
xiv 1, 3, 4 347

bab Yebamot
76b 249

M. Yoma
ii 4 127

bab. Yoma
20a 257
21b 115
52b 247
53a 115
80a 249

jer. Yoma
1, 1 260
3 242
3, 9 259

bab. Zebaḥim
37b 261

Mas. Soferim
xix 12 159

Mekilta
ad Ex. xvii 9 247
ad Ex. xxii 21 264

Sifra
ad Lev. xii 5 246, 260
ad Lev. xxvii 34 249

Sifre
ad Num. vi 3 263
ad Num. vi 25 250
ad Num. xxxi 5 243
ad Dt. xxxiii 11 263

Genesis Rabbah
i 1 216f., 219
xx 12 246
xxxvi 12 248
xliii 4 246
xlix 8 238
xlix 9 246/247
liv 6 251
lxv 10 264

Genesis Rabbah p.
lxx 18 274
lxxviii 3 278, 281
lxxxii 4 278
lxxxv 3 265
xcviii 2 53

Exodus Rabbah
iii 11 243
xix 7 218
xxviii 4 251

Leviticus Rabbah p.
xxxvi 6 254

Numeri Rabbah
xiii 14 263
xix 17 275

Cant. Rabbah
ad i 1 238
ad v 2-4 265
ad v 11 246

Lament. Rabbah p.
Proem. no. 23 280

Pesiqta
p. 197b 245

Tanḥuma
ad Gen. xxvii 19 264

Midr. Tehillim
ad Ps. xlix 5 266
ad. Ps. lxxviii 2 266

Midr. Mishle p.
ad viii 30 217

Pirqe de-R. Eliezer
xvii 238

Yalqut
ad Jud. v 10 250
ad Isa. ii 2 252, 254
ad Job xxii 28 281

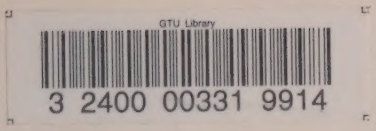
Berešit Rabbati
ad Gen. xxxviii 283

DATE DUE

MAY 8 2000	
MAY 8 2000	
AUG 15 2000	
AUG 8 2000	
APR 17 2003	
NOV 07 2005	
MAR 07 2006	
MAR 2006	

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

340
H77
288



Vetus Testamentum 67496 v.10 1960

THREE DAY

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709